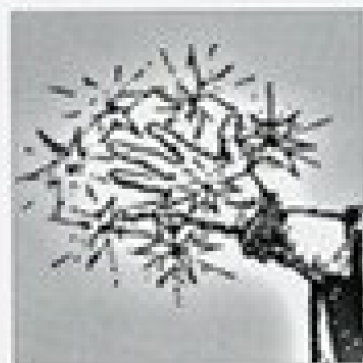


RAIMON PANIKKAR
**LA PIENEZZA
DELL'UOMO**
UNA CRISTOFANIA



A Franco e Antonella

Jaca Book

Religioni

In questo testo (che può essere compreso meglio tenendo presente anche Il Cristo sconosciuto dell'induismo), Panikkar ci propone un approccio mistico e spirituale, senza rinunciare ad un taglio filosofico e antropologico (centrato in particolare sulla filosofia interculturale), né ad una forte valenza teologico-critica, volta a ridefinire la comprensione del cristocentrismo, vera crux theologica del nostro tempo, specie se posta in relazione con la cosiddetta teologia delle religioni. Egli rimescola con forza e competenza molti dei compartimenti stagni in cui si blocca il pensiero teologico e filosofico occidentale, proponendoci una possibile esperienza di ricerca viva e autentica.

Conversione a cura di Natjus



Raimon Panikkar

LA PIENEZZA DELL'UOMO

Una cristofania

Jaca Book, Milano 1999.

Presentazione di Julien Ries.

Edizione originale, a cura di Milena Carrara Pavan.

Copyright 1999 Raimon Panikkar.

Copyright 1999 Editoriale Jaca Book SpA, Milano per l'edizione originale italiana.

Prima edizione italiana maggio 1999.

Seconda edizione marzo 2000.

Dello stesso Autore presso la Jaca Book:

"Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà", 2000.

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA - Servizio Lettori
Via V. Gioberti 7, 20123 Milano, tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361

NOTA SULL'AUTORE

Raimon Panikkar (Barcellona 1918) partecipa di una pluralità di tradizioni: indiana ed europea, hindu e cristiana, scientifica e umanistica. Laureato in chimica, filosofia e teologia, ordinato sacerdote nel 1946, ha tenuto corsi e lezioni nelle maggiori università d'Europa, India e America. Membro dell'Istituto internazionale di Filosofia, ha fondato diverse riviste di filosofia e centri di studi interculturali. Vive ora ritirato sulle montagne della Catalogna dove continua la sua vita attiva e contemplativa.

E' autore di numerosi libri e articoli su argomenti che vanno dalla filosofia della scienza a metafisica, teologia e religione comparata. Tra le sue opere più recenti apparse in italiano si segnalano: "Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo" (1989); "La torre di Babele" (1990); "Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha" (1992[2]); "Saggezza stile di vita" (1993); "La nuova innocenza" (1996); "L'esperienza di Dio" (1998). Di prossima pubblicazione: "I Veda. Antologia dei testi fondamentali della rivelazione hindu"; e, in questa collana, "Mito, fede ed ermeneutica".

AVVERTENZA DEI CURATORI (versione pdf)

Per rendere possibile questa versione in ascii, abbiamo traslitterato noi le parole scritte in greco nel testo originale. Per le parole in sanscrito (traslitterate dallo stesso autore), abbiamo ommesso i segni limitandoci a sostituire con "sh" la "s" puntata.

INDICE

Presentazione: Prospettive antropologiche per il terzo millennio (di Julien Ries)

Abbreviazioni

Prefazione

Parte prima.

INTRODUZIONE: L'ESPERIENZA CRISTOFANICA

Capitolo primo. UNA SFIDA ALLA CRISTOLOGIA

1. Il punto di partenza.
2. La situazione nel mondo.
3. I limiti della cristologia.

Capitolo secondo. IL COMPITO DELLA CRISTOFANIA

1. Cristologia e cristofania.
2. Il genere letterario.
3. La manifestazione divina.

Capitolo terzo. L'ESPERIENZA CRISTOFANICA

1. La cosmovisione.
2. Il mondo dell'interiorità.
3. Il linguaggio mistico.

Parte seconda.

IL MISTICISMO DI GESU' IL CRISTO: L'ESPERIENZA DI GESU'

Capitolo primo. L'APPROCCIO

1. Il problema:
 - "Prolegomena";
 - L'ambiente;
 - Il punto di partenza: Il testo; Il contesto; Il pretesto.
2. Tre antropologie:
 - Approccio individualistico;
 - Approccio personalistico;
 - Approccio adhyatmico.
3. L'indagine esistenziale:
 - Lo "status quaestionis";
 - L'esperienza personale;
 - La ricerca della credibilità.

Capitolo secondo. LE ESPRESSIONI

1. "Abba, Pater!"
 - I testi;
 - L'interpretazione;
 - L'esperienza.
2. Io e il Padre siamo uno:
 - I testi;
 - L'interpretazione;
 - L'esperienza.
3. E' bene che me ne vada:
 - I testi;
 - L'interpretazione;
 - L'esperienza.

Capitolo terzo. L'ESPERIENZA MISTICA DI CRISTO GESU'

1. "Eva me suttam".
2. "Itipasyami".
3. "Satpurusha".

Parte terza.

CRISTOFANIA: L'ESPERIENZA CRISTICA

NOVE "SUTRA"

1. CRISTO E' IL SIMBOLO CRISTIANO DI TUTTA LA REALTA'
2. IL CRISTIANO RICONOSCE CRISTO IN GESU' E

ATTRAVERSO DI LUI

3. L'IDENTITA' DI CRISTO NON E' LA SUA IDENTIFICAZIONE

4. I CRISTIANI NON HANNO IL MONOPOLIO SULLA CONOSCENZA DI CRISTO

5. LA CRISTOFANIA E' IL SUPERAMENTO DELLA CRISTOLOGIA TRIBALE E STORICA.

6. IL CRISTO PROTOLOGICO, STORICO ED ESCATOLOGICO E' UN'UNICA E MEDESIMA REALTA' DISTESA NEL TEMPO, ESTESA NELLO SPAZIO E INTENZIONALE IN NOI.

7. L'INCARNAZIONE COME EVENTO STORICO E' ANCHE INCULTURAZIONE

8. LA CHIESA SI CONSIDERA LUOGO DELL'INCARNAZIONE

9. LA CRISTOFANIA E' IL SIMBOLO DEL "MYSTERIUM CONIUNCTIONIS" DELLA REALTA' DIVINA, UMANA E COSMICA

Epilogo

Glossario

Bibliografia

Note

LA PIENEZZA DELL'UOMO

Una cristofania

en to photi peripatomen

Ad lucem hoc in saeculo

"peregrinantibus"

qui sperant se ambulatores esse in luce (1 Gv 1,7)

A quanti sono "peregrinanti"

per il campo ("per agros")

della temporalità

nella speranza di

"peregrinare nella luce"

Presentazione. PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE PER IL TERZO MILLENNIO

di Julien Ries

Nato a Barcellona il 3 novembre 1918 da madre spagnola e cattolica e da padre indiano e hindu, Raimon Panikkar è laureato in chimica, in filosofia e in teologia. Nel 1946 fu consacrato sacerdote. Dopo aver trascorso gran parte della giovinezza in Occidente, fu incardinato nella diocesi di Varanasi in India. Qui si stabilì in una piccola dimora sulla riva del Gange dedicandosi completamente allo studio, alla preghiera, alla meditazione e allo scrivere. Una volta al mese si recava dal suo vescovo a Varanasi, la città santa dell'induismo, per una giornata di lavoro e di riflessione in comune. Un giorno gli arrivò dall'Università di Harvard (USA) l'invito a ricoprire una cattedra come "Visiting Professor". Su consiglio del suo vescovo, Panikkar accettò l'invito che gli avrebbe cambiato notevolmente la vita: da allora trascorse quattro-cinque mesi negli Stati Uniti e il resto dell'anno in India, mantenendo sempre vivi anche i contatti con l'Europa. La sua reputazione andò crescendo di anno in anno, oltrepassando ogni frontiera.

Divenuto uno dei grandi pensatori della nostra epoca, Panikkar rappresenta un vero punto d'incontro tra l'Oriente e l'Occidente. Professore emerito di studi religiosi all'Università di California, vive ora una vita ritirata a Tavertet, sulla cima di una verdeggiante collina della sua Catalogna natale, non lontano da Barcellona. Qui nella sua ricchissima biblioteca illuminata dal caldo sole mediterraneo legge, riflette, medita, prega e continua a scrivere. I suoi grandi centri di interesse sono Dio, l'Uomo e il Cosmo; il Cristo - la Trinità - l'Uomo; il mistero della realtà "cosmoteandrica"; il dialogo delle religioni

e delle culture. Rifiutandosi di relativizzare la propria fede, egli si lascia interpellare dalla pluralità delle culture, dalle credenze, dalle teologie e s'impegna coraggiosamente nel dialogo. La presente opera, "La pienezza dell'uomo", costituisce una grande sintesi che apre nuove prospettive per il terzo millennio. Durante la sua storia, l'Occidente ha conosciuto la grande tentazione di ripiegarsi sul proprio pensiero, sulla propria cultura e sulle proprie dispute. Tuttavia, in diverse epoche, uomini chiaroveggenti si sono spinti oltre le frontiere tradizionali: è questo il caso degli umanisti del Rinascimento così come dei grandi missionari in Asia nel diciassettesimo secolo quali Roberto de Nobili (+ 1656) in India e Matteo Ricci (+ 1610) in Cina. La riscoperta dei Padri greci e dei teologi orientali poi, a partire dal diciottesimo secolo, le ricerche degli etnologi cui fecero seguito nel diciannovesimo secolo le opere degli storici delle religioni hanno aperto nuovi orizzonti. Il Parlamento delle Religioni organizzato a Chicago dall'11 al 23 settembre del 1893 ha segnato una data e una svolta per l'incontro delle religioni: l'America e l'Europa scoprirono l'importanza dell'induismo e del buddhismo. Da quel momento gli occhi degli Occidentali si rivolsero verso l'Asia, ancora in parte nelle mani dei colonizzatori, e le antiche religioni asiatiche divennero, esse pure, missionarie. Nel corso del ventesimo secolo, l'Occidente ha cominciato a scrutare in profondità la religione hindu e il pensiero buddhista. Conosciamo l'opera audace di pionieri come Jules Monchanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973), sacerdoti dell'Occidente che si sono immersi nelle profondità delle tradizioni hindu al fine di confrontarle con il pensiero e la fede cristiani. In Raimon Panikkar, per nascita, si incontrano le due culture, le due tradizioni religiose, il che fa di lui un autentico ponte tra le due rive.

La brillante formazione filosofica del nostro autore attinge alle due sorgenti. Egli approfondisce il pensiero indiano soprattutto attraverso lo studio di Sankara, un filosofo dell'ottavo secolo, il più noto dei pensatori dell'India per via dei suoi commentari delle "Upanishad", della "Bhagavad-gita" e dei "Brahma-sutra", opere che costituiscono la base del Vedanta. Sankara ha adottato un non-dualismo assoluto ("advaita") che ammette solo un principio della realtà,

l'"atman-brahman". Panikkar arricchisce questo pensiero con l'apporto della mistica di grandi rappresentanti della tradizione hindu tra cui, per esempio, Jnanadeva, un autore del tredicesimo secolo. Per quanto concerne l'Occidente, il suo pensiero filosofico e teologico si nutre alle migliori fonti occidentali: i Padri greci e latini, Agostino d'Ippona e Tommaso d'Aquino, Bonaventura e la tradizione francescana, senza dimenticare Meister Eckhart (+ 1328), filosofo, teologo e mistico. Panikkar richiede un grande sforzo dai suoi lettori abituati al pensiero occidentale perché introduce numerosi concetti formulati partendo dalla tradizione indiana, che da una parte è orientata verso l'ortoprassi e relativamente poco esigente sul versante dell'ortodossia e, dall'altra, è del tutto a suo agio con il pensiero simbolico.

Nel suo libro "Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk", pubblicato nel 1998, troviamo una serie di flash che possono costituire delle chiavi di lettura delle sue opere (1). Un concetto ricorrente nei suoi scritti è quello di esperienza intesa come "la coscienza di un contatto immediato con il reale" (p. 229). Il primo livello consiste nell'esperienza sensibile, il contatto immediato attraverso i sensi, cui segue l'esperienza razionale dovuta alla ragione, quindi a livello intellettuale. A livello più elevato si svolge invece l'esperienza che Platone chiama "ta mystika", l'esperienza mistica, l'esperienza del terzo occhio, secondo Panikkar. Questa esperienza della realtà ultima è l'esperienza della realtà "tout court", che non è però indipendente dal sensibile né dal razionale. Nelle sue opere, egli parla spesso del terzo occhio capace di penetrare nelle regioni in cui si vive il mistero. Vi sono tre dimensioni della realtà, dice Panikkar: la dimensione empirica che cade sotto il dominio dei sensi, la dimensione intellettuale che viene colta dalla ragione e la terza dimensione, quella del mistero, la dimensione mistica, che viene percepita dal terzo occhio. La verità dell'uomo risiede nell'equilibrio tra queste tre dimensioni (2).

Alla base della sua visione teologica e nella sua antropologia, Panikkar pone il mistero della Trinità. Egli ricorda la concezione tradizionale sviluppata da sant'Agostino e dai teologi medievali, e cioè "la dottrina della santa Trinità" vista come Trinità immanente: un Dio che è amore; questo

amore postula il Figlio uguale al Padre; in rapporto alla creazione, il Padre è creatore, il Figlio è redentore, lo Spirito riconduce a Dio l'umanità e il cosmo lungo un percorso in cui si realizza la divinizzazione dell'uomo. Questa concezione è completata da una visione di sant'Agostino approfondita da Karl Rahner relativa all'economia della creazione: l'uomo non è soltanto un vestigio ma è "imago" della Trinità. E' quindi l'incontro dell'umano e del divino.

Per dare un fondamento solido alla sua teoria della cristofania, Raimon Panikkar si spinge oltre, facendo appello a due testi di san Paolo. Il primo dice: "Tutto infatti ha sottomesso ai suoi piedi e lo ha costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo, la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose" (Ef 1,22-23). Nel secondo si legge: "Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza" (Col 1,18-19). In questi due testi, il nostro Autore vede incluso nel Cristo, "Logos" eterno, i misteri del tempo, dello spazio e del divenire, nonché il mistero dei cristiani e di tutta l'umanità. Nella Trinità

Padre, Figlio, Spirito, il Cristo è il "Logos" eterno, l'alfa e l'omega. Riducendo, pur senza confonderli, la distanza fra Creatore e creatura, Panikkar parla di "Trinità radicale", il che vuol dire che egli vede da sempre inscritto nel mistero trinitario ciò che è creatura.

E' questo il punto in cui si inserisce la teoria cosmoteandrica di Panikkar. Si può fare un ulteriore passo. Gwendoline Jarczyk gli ha posto la domanda relativa a una quasi-intuizione universale della Trinità nelle religioni e nelle culture. A questa domanda il nostro autore risponde in maniera affermativa. Egli constata così l'esistenza della percezione ternaria del mistero nell'Egitto faraonico, in Grecia, probabilmente in Oriente. Negli inni del "Rg-veda", nel buddhismo, nel giainismo, egli coglie la presenza dei tre gioielli; il taoismo e le "Upanishad" affermano che la triade è la forma perfetta di ogni cosa. Questa constatazione dà a Panikkar l'impressione che "la Trinità è l'esperienza straordinaria, nel concreto e nel particolare, di una visione che esiste praticamente in tutte le tradizioni, e persino come

struttura dello spirito umano" (op. cit., p. 121). Egli fa riferimento a san Paolo che scrive ai Corinzi: "Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto" (1 Cor 13,12). Prendendo le mosse da questo testo, Panikkar si rifà a Meister Eckhart e a una serie di mistici d'Oriente e d'Occidente per affermare che la sua visione della Trinità radicale è simbolo della realtà (op. cit., p. 121).

Gesù ha affermato: "prima che Abramo fosse, Io Sono" (Gv 8,58), e Giovanni scrive nel "Prologo" parlando di Dio: "tutto è stato fatto per mezzo di lui" (Gv 1,3). La tradizione cristiana riprende i nomi "alpha, omega, unigenitus, primogenitus", ma è nella pienezza dei tempi che ha avuto luogo la cristofania, la manifestazione del Cristo, del "Logos" eterno che gli apostoli e i discepoli hanno riconosciuto in Gesù di Nazaret. Quindi, è nel mistero dell'Incarnazione che si è realizzata la pienezza dell'uomo di cui parlano i Padri greci quando trattano della divinizzazione dell'uomo. Questa dottrina patristica del "teandrismo", che evoca l'uomo come immagine dell'Archetipo, cioè del Verbo incarnato, affonda le sue radici nei testi paolini di Col 1,15-18 e Ef 4,14. Affinché l'uomo assomigli a Dio, è indispensabile che in lui esista un elemento divino, un principio ("arché) che, secondo i Padri, è un principio cristologico. Già la creazione di Adamo è stata fatta secondo il modello del Cristo che, alla pienezza dei tempi, diventerà il nuovo Adamo, cosicché l'Archetipo dell'uomo non è semplicemente il Verbo ma il Verbo incarnato. "Il Cristo, che è l'uomo nella sua realizzazione più alta, si situa evidentemente al vertice dell'ascensione dell'umanità; egli è il principio ma anche il termine della storia" (3).

Appoggiandosi al "teandrismo" dei Padri greci legato al mistero trinitario e percepito nell'ottica della creazione e della creazione continua, Raimon Panikkar sviluppa l'idea del cosmo partendo dal fatto che troppo spesso ci si è dimenticati del corpo e della materia, al punto che la deificazione dell'uomo sarebbe quella di un puro spirito e ciò malgrado la dottrina della resurrezione della carne. Egli vuole riscattare la materia, inglobarvi lo spazio e il tempo che con la dimensione del corpo costituiscono la realtà. Invece di parlare semplicemente di

"teandrismo", egli ha creato il vocabolo "cosmoteandrismo", che ingloba le tre dimensioni della realtà. In tal modo Panikkar taglia la strada da una parte alla deriva gnostica e dall'altra all'errore del panteismo. Nell'uomo c'è una dimensione d'infinito e di libertà che è divina; una dimensione di coscienza che è umana e una dimensione corporale che dipende dal cosmo. In questo senso Panikkar può scrivere che la cristofania è ordinata alla pienezza dell'uomo.

Nella terza parte del libro, Panikkar presenta una sintesi delle sue posizioni concernenti la cristofania e l'esperienza cristica. Partendo dal testo di Col 1,17, "Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui", situa il Cristo nella Trinità, mostra come egli sia simbolo di tutta la realtà e come il mistero dell'Incarnazione conferisca all'uomo la "theosis", la partecipazione alla natura divina (2 Pt 1,4). E' attraverso Gesù che i cristiani hanno conosciuto il Cristo (Col 2,9), hanno professato che Gesù è il Cristo e hanno vissuto l'esperienza cristiana. Per essi, Gesù è la porta, la via, la verità e la vita. Perciò la cristofania, dice Panikkar, non si limita alla sola dimensione storica della manifestazione di Gesù di Nazaret. Ad ogni modo, il Cristo creatore, "Logos" eterno, il Cristo incarnato, redentore, secondo Adamo, e il Cristo glorioso della fine dei tempi sono sempre l'unico Cristo perché la cristofania non ha senso che all'interno di una visione trinitaria. Occorre soprattutto capire bene che l'Incarnazione è un evento storico che ha cambiato anche il senso della storia e ha costituito una vera inculturazione, marcando la storia con la sua impronta. La cristofania non limita il suo sguardo alla Chiesa come istituzione, ma abbraccia l'umanità intera in cammino verso il suo destino. Panikkar propone di approfondire l'intuizione della creazione continua e dell'incarnazione continua, due dottrine di cui troviamo traccia nella tradizione della Chiesa. Il Cristo creatore è anche il Salvatore dell'uomo, ma la sua missione è più vasta poiché egli deve restaurare tutta la creazione (1 Gv 4,14). E' il mistero del congiungimento della realtà divina, umana e cosmica.

Ai suoi lettori, Raimon Panikkar presenta un libro ricco e denso, sintesi di una lunga ricerca e frutto di una riflessione profonda sul messaggio evangelico, sulla tradizione delle Chiese orientali e occidentali, nonché sul pensiero millenario e

sull'esperienza vissuta dell'India. Opera di un alchimista del pensiero, una tale somma esige a sua volta da parte del lettore un'attenzione continua, un grande sforzo di comprensione e il desiderio di un coinvolgimento progressivo su questa via di pienezza che si profila di pagina in pagina. Nella prospettiva di "Lumen gentium" e di "Nostra aetate", il professor Panikkar traccia anche nuove vie di apertura, di incontro e di dialogo tra le culture e le religioni.

ABBREVIAZIONI

AT Antico Testamento.
AU Aitareya-upanishad.
AV Authorised Version.
BCI Biblia catalana interconfessional.
BG Bhagavad-gita.
BJ Bible de Jérusalem.
BU Brhadaranyaka-upanishad.
CEI Conferenza Episcopale Italiana.
CU Chandogya-upanishad.
DW Deutsche Werke.
IsU Is'a-upanishad.
LW Lateinische Werke.
NAB New American Bible.
NEB New English Bible.
NJB New Jerusalem Bible e Neuer Jerusalemer Bibel.
NRSV New Revised Standard.
NT Nuovo Testamento.
PG Patrologia Graeca.
PL Patrologia Latina.
REB Revised English Bible.
RV Revised Version.
"RV" Rg-veda.
SB Satapatha-brahmana.
SU Svetasvatara-upanishad.
TB Taittiriya-brahmana.
TMB Tandya-maha-brahmana.
TU Taittiriya-upanishad.
Vg Vulgata (versione latina della Bibbia).

PREFAZIONE

idou o anthropos
Ecce homo
Ecco l'uomo.
(Gv XIX,5)

purusa evedam sarvam
L'uomo [è], certamente, "questo tutto".
("RV" X,90,2).

Questo studio costituisce il tentativo di concentrare in poche pagine il "pathos" di tutta una vita; è da più di mezzo secolo, infatti, che medito e scrivo su tale argomento.

La prima parte dell'opera è una riflessione sulla figura centrale della coscienza cristiana e propone un approfondimento della cristologia classica. Questa 'nuova' disciplina, cui viene dato il nome di cristofania, intende offrire al mondo contemporaneo, caratterizzato dalla presenza diffusa della mentalità scientifica moderna e dal crollo delle frontiere religiose e culturali dell'umanità, una risposta all'anelito di pienezza di vita insito nel cuore di ogni uomo.

La seconda parte è un tentativo, forse ardito, di decifrare l'esperienza mistica di Gesù di Nazaret, poiché difficilmente si può capirne il messaggio senza conoscere in certa misura il cuore del messaggero.

La terza parte si limita a descrivere, in nove "sutra", l'epifania cristica alla luce di un'esperienza che è passata attraverso il vaglio della metodologia accennata nella prima parte.

Alcuni lettori possono chiedersi perché si insista nel riportare citazioni in greco, in latino e in sanscrito (1). Più si osa camminare per nuovi sentieri, più si ha bisogno di essere radicati nella propria tradizione e aperti alle altre, che ci

rendono consapevoli che non siamo soli e ci permettono di raggiungere una visione più ampia della realtà. Anche le note vogliono essere un invito a non abbandonare la saggezza degli antenati. Non siamo i primi a scorgere il mistero della realtà. Non pretendo di essere 'originale', semmai 'originario', nel senso di cercare la comunione con l'origine da cui gli uomini attingono la loro ispirazione, non per ripetere lezioni più o meno note, ma per partecipare creativamente alla stessa Vita della realtà. Mi è stato chiesto perché ho scritto questo libro con tanto impegno. Anzitutto, devo dire, per approfondire la fede che mi è stata data, sottoponendo le mie intuizioni all'esame critico dell'intelletto e alla saggezza della tradizione. E questo non per mio interesse, ma per sfociare in quella corrente vitale che fluisce nelle arterie profonde del corpo mistico della realtà. Il primo compito di ogni creatura è quello di completare, portare a perfezione, la sua icona del reale.

In secondo luogo, questo libro interpella i venti secoli di tradizione cristologica e si lascia interpellare dal suo imponente corpo dottrinale, che ha bisogno tanto di aggiornamento quanto di riforma. "Ecclesia semper est reformanda".

Posso assicurare che è "cum magno tremore et tremula intentione" - per citare Hildegard von Bingen ("Scivias", Prolog.) prima ancora di Kierkegaard - che oso apportare il mio contributo alla ricca teologia due volte millenaria sui misteri trinitari e cristologici, poiché tutti i dogmi (senza eccezione alcuna) sono intrinsecamente collegati. Certamente occorre una profonda umiltà per così grande ambizione.

Sono convinto, e trovo conferma sia nei segni dei tempi interpretati con quasi unanimità dagli studiosi, sia nell'opera stessa dei teologi contemporanei, che il mondo si trovi dinanzi a un dilemma di proporzioni planetarie: o avviene un cambio radicale di 'civiltà', di senso dell'"humanum", o una catastrofe di proporzioni cosmiche. Questo porta a vedere nell'interculturalità un primo passo verso una "metanoia" pregna di speranza (2).

In terzo luogo - ma non meno importante - questo studio si rivolge a quei lettori per i quali il nome di Cristo non ha un significato particolare, vuoi perché appartengono ad altre culture, vuoi perché lo hanno cancellato dal loro interesse per

diversi motivi.

Queste pagine sono una riflessione sulla condizione umana nella sua dimensione più profonda e meno condizionata dalle vicende storiche. C'è nell'uomo un desiderio di pienezza e di vita, di felicità e di infinito, di verità e di bellezza, che va al di là delle contingenze religiose e culturali.

Per evitare elucubrazioni astratte o generiche, ho seguito il filone di una tradizione bimillenaria il cui simbolo è la traduzione greca di un nome ebraico. A questi lettori non dico che Cristo è la pienezza di vita, ma che questa Pienezza, effettiva fin dall'Inizio, viene chiamata Gesù il Cristo dalla tradizione cristiana.

La traduzione teologica riassuntiva di queste pagine ribadisce una convinzione che l'autore viene esprimendo da molti decenni: appartiene al "kairos" cristiano del terzo millennio superare il monoteismo abramico senza intaccare la legittimità e validità delle religioni monoteistiche. Questo superamento, che ebbe il suo inizio nel "Concilio di Gerusalemme primo" (At XV,1-33), non vuol dire negazione del divino, bensì apertura alla grande intuizione della Trinità - punto d'incontro delle tradizioni umane.

La traduzione socio-politica sarebbe la constatazione che l'ultimo mezzo millennio della storia umana è caratterizzato dal predominio europeo, tanto che si parla di europeizzazione del mondo. Si è prodotta così l'occidentalizzazione della vita su tutto il pianeta. Ma i valori occidentali sono inseparabilmente legati al cristianesimo, che però si trova sempre più slegato dall'organizzazione 'ecclesiastica', intesa come corpo sociologico più o meno aperto. Rimane il Cristo: simbolo "reale" della 'divinizzazione', cioè della "Pienezza dell'Uomo".

Per accontentare alcuni avrei dovuto dire simbolo "della Pienezza umana", ma non sarebbe esatto perché la pienezza dell'uomo è ben più che una pienezza umana. L'uomo, l'uomo completo, è l'uomo divinizzato, questo essere unico assetato d'infinito e che non è pienamente se stesso finché non è arrivato al suo destino. L'uomo è più della sua "physis" umana.

Riassumendo il pensiero di questa meditazione per il terzo gruppo di lettori, potrei completare il lemma del libro con quella frase della Scrittura dove la parola "divinità" appare per l'unica volta.

"Ecco l'Uomo:
in cui tutta la pienezza della divinità abita corporalmente"
(3)
"en autò katoikei pan to pleroma tes theotetos somatikos"
(Col II,9).

Questa è la vocazione umana !

Desidero esprimere la mia riconoscenza a tutti gli amici che, avendo letto parte del testo in una prima stesura, mi hanno, con le loro osservazioni, stimolato a chiarire certi punti; ringrazio in particolar modo Pius Ramon Tragan, Jacques Dupuis, Alois Maria Haas, Patrick D'Souza, Achille Rossi ed Espedito d'Agostini.

Un ringraziamento particolare va a Milena Carrara Pavan, la quale con pazienza e dedizione mi è stata a fianco nelle lunghe vicende della stesura di questo testo che altrimenti forse non avrebbe mai visto la luce - e certamente non in italiano.

1997 - Epifania e San Michele
Pasqua 1999

Parte prima

INTRODUZIONE: L'ESPERIENZA CRISTOFANICA

"Rabbi...
pou meneis
ercheste kai opsesthe

...
meinate en emoi
kagò en ymin"

"Rabbi...
ubi manes?
Venite et videbitis

...
Manete in me,
et ego in vobis"

...
Maestro...
dove abiti?
Venite e vedrete

...
Rimanete in me,
e io in voi.
(Gv I,38-39; XV,4).

Capitolo primo

UNA SFIDA ALLA CRISTOLOGIA

1. Il punto di partenza.

La conoscenza di Cristo, "gnosis Christou" (Fil III,8), quella conoscenza piena di vita eterna (Gv XVII,3), non può essere una conoscenza frammentata. Nessuna conoscenza parziale può portare alla salvezza, alla realizzazione. Ogni conoscenza è frammentata non soltanto quando il suo oggetto si è distaccato dal resto della realtà, ma anche quando il soggetto conoscente ha spezzato il suo conoscere riducendolo a percezione sensibile o intelligibilità razionale, dimenticando la conoscenza del terzo occhio, come afferma più di una tradizione senza escludere quella cristiana ("oculus carnis, oculus mentis et oculus fidei"). La conoscenza salvifica, la "gnosis" cristiana o lo "jnana" vedantico, è quella visione olistica che assimila il conosciuto al conoscente e che gli scolastici hanno chiamato "visio beatifica" quando ha raggiunto la sua pienezza.

Da un'ottica interculturale e interreligiosa la questione capitale di tutta la tradizione cristiana è incentrata sulla figura di Cristo. Le altre religioni infatti domandano al cristianesimo: "Chi è il Cristo?", un "pantokrator" supremo? un profeta divino occidentale? il Dio privato dei cristiani? il salvatore universale? un uomo come gli altri?

"Cristologia" è il termine, antico di oltre quindici secoli, con il quale la riflessione teologica fa riferimento al mistero di Cristo. Sin dalle prime generazioni cristiane, la cristologia è stata l'interpretazione di menti e cuori cristiani dell'impatto prodotto su di loro dalla figura di Cristo.

Sappiamo che ogni interpretazione dipende dal contesto e

dall'approccio culturale di chi la elabora. Sappiamo, inoltre, che i cristiani credono che la loro comprensione di Cristo sia modellata dalla fede che illumina l'intelletto cristiano per cogliere, per quanto possibile, la realtà del Cristo. Ma sappiamo anche che in ogni "rivelazione" sta a noi, esseri limitati e storici, capire il linguaggio delle "parole rivelate". "La rivelazione divina" è ricevuta nel "recipiente" delle nostre menti umane limitate: "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" [tutto quello che si riceve è ricevuto secondo la modalità di colui che riceve]. La "rivelazione divina", quindi, diventa anche rivelazione umana.

In effetti, la cristologia dei primi secoli è stata forgiata dal dispiegarsi della fede cristiana sullo sfondo della religione ebraica e della cultura greca. Il genio di Paolo è il frutto dell'incrocio creativo (non esente da tensioni) del suo cuore ebraico, della sua mente greca e della sua vita romana. Non c'è bisogno di elaborare ulteriormente il fatto ovvio che la cristologia giunta fino a noi è il risultato della fede "cristiana" in dialogo con il giudaismo, con il mondo greco-romano e, più tardi, con la mentalità dei nuovi popoli europei e infine con la cultura islamica. Il contributo delle Americhe è stato ridotto, nell'ordine dottrinale, a qualche adattamento moderno e quello dell'Asia, dell'Africa e dell'Oceania è praticamente stato nullo (ad eccezione del Nord-Africa latino e dell'Asia Minore siriana dei primi secoli) (1). Non si deve inoltre dimenticare l'importanza dell'impatto della religiosità popolare sulla visione del Cristo, fatto che tuttavia ha avuto scarsa incidenza sulla cristologia accademica. Molto spesso il Cristo del popolo cristiano non è il Cristo dei teologi.

Siamo ben lontani dai tempi in cui il popolo cristiano a Efeso, non contento della formula di compromesso che definiva Maria "madre di Cristo" (invece che "madre di Gesù"), si entusiasmò per la formula, che risuonava nel cuore 'pagano' degli efesini, di "madre di Dio", anzi "Dei genetrix", "Theotokos". Forse il senso popolare odierno vede con più simpatia Cristo come "figlio dell'uomo", senza essere probabilmente troppo consapevole della profondità trinitaria di questa intuizione, che svilupperemo più avanti: Dio ha una madre umana e l'uomo ha un figlio divino.

E' comprensibile che, prendendo le mosse dalle immagini

tradizionali della cristologia, gli altri popoli del mondo abbiano visto Cristo come una figura esotica, più o meno attraente, oppure come una costruzione sospetta associata a stranieri conquistatori e invasori, responsabili di operazioni militari che vanno dalle crociate alla "reconquista", dal colonialismo fino alla guerra del Golfo, e così via.

La cristologia non è un preparato chimicamente puro della mente, ma ha un "Sitz im Leben" che configura anch'esso l'interpretazione di ciò che la cristologia cerca di spiegare. In poche parole, la cristologia, con tutta la sua profondità e grandezza, è un prodotto occidentale legato alla storia di una cultura. Questa è un'affermazione di fatto, non un giudizio di valore.

Senza dubbio la cristologia contemporanea ha superato un certo staticismo dell'impostazione scolastica e, pertanto, non si avvicina più al mistero divino con un trattato "De Deo uno", indipendentemente da Cristo e dalla Trinità. Ma il rapporto tra il "De Deo trino" e il "De Deo incarnato" è ancora debole.

Le lunghe discussioni nella storia della spiritualità cristiana tra "la mystique du Christ et la mystique de Dieu" (2) sono ancora tributi a una mentalità che, per voler 'salvare' un monoteismo rigido, cade in un dualismo che spezza Cristo in due.

Soffiano venti nuovi. Il Concilio Vaticano secondo non soltanto collega Cristo a Dio, come la teologia protestante enfatizza, ma anche all'uomo: "... il mistero dell'uomo si vede nella sua propria luce solo nel mistero del Verbo incarnato. [...] Questo vale non soltanto per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà..." ("Gaudium et spes", n. 22).

E' stato detto che gli aspetti più salienti della "rivoluzione cristologica" del Concilio nella teologia cattolica sono il quadruplice recupero della "kenosis" (Fil II,5-11; eccetera), della "ricapitolazione" (Ef 1,10; eccetera), della storicità di Gesù-Cristo (Eb V,8-9; eccetera) e dell'importanza delle affermazioni soteriologiche (3).

Sottolineiamo che il nostro punto di partenza è la cristologia tradizionale, una tradizione cominciata molto prima di un paio di secoli fa, e forse si dovrebbe dire prima di un paio di millenni fa -come credevano gli antichi e come leggiamo anche in sant'Agostino ("Retractationes" I,12).

Giustino, commentando Gv I,9, non esita a scrivere che tutti coloro che "hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani" ("Apologia" I,46) - dando prova di una "forma mentis" che vede il concreto come la manifestazione dell'universale. L'hinduismo, il buddhismo, l'islam, eccetera ci offrono altrettanti esempi.

2. La situazione del mondo.

La prassi è la matrice della teoria anche se, allo stesso tempo, la "theoria" informa la prassi. La situazione esistenziale del mondo in questo scorcio di secolo è abbastanza seria, tanto che non possiamo lasciarci assorbire solo dalle polemiche politiche interne e dai problemi di ordine minore (sacerdozio femminile, sacramenti protestanti, ecumenismo, morale sessuale, riti moderni, eccetera). Il mondo sta soffrendo una crisi umana e una crisi ecologica di proporzioni planetarie. Il 75% della sua popolazione vive in condizioni subumane, migliaia di bambini muoiono ogni giorno per ingiustizie perpetrate dall'uomo, dal 1945 le guerre uccidono oltre milleduecento persone al giorno, le ingiustizie si moltiplicano, l'intolleranza religiosa è ancora molto viva in tutto il pianeta così come il conflitto fra le religioni è ancora molto acceso.

Che cosa ha da dire la cristologia contemporanea riguardo a tutto ciò? Quale incidenza ha la risposta cristiana sugli scottanti problemi dei nostri giorni e come si rapporta tutto questo a Cristo? Dobbiamo ridurre il messaggio di Cristo alla promessa di una salvezza privata dell'anima individuale? Proprio il cristianesimo, che pretende di essere storico, deve rinunciare alla storia? Una cristologia sorda alle grida dell'uomo sarebbe incapace di proferire qualsiasi "parola di Dio". Il Figlio dell'uomo si preoccupava della gente. Quale è la sua manifestazione, la sua epifania, oggi?

La situazione del mondo non ha a che vedere soltanto con la giustizia e la bontà, ma anche con la verità e la bellezza - bellezza che si situa tra la bontà e la giustizia, come dice Marsilio Ficino ("De amore" II,1). Forse all'oblio della dottrina classica dei trascendentali (l'essere in quanto tale è uno, bello,

vero, buono), dovuto alla frammentazione della conoscenza, è da ascrivere il carattere spesso violento della passione per la giustizia e l'aspetto invece mite della ricerca della verità e del bello. La degradazione della bellezza a mero estetismo può esserne un segno. Il contributo interculturale è qui importante.

La coscienza umana dei nostri giorni non può ignorare la situazione attuale dell'interculturalità; cioè il duplice fatto che siamo coscienti del valore delle molte culture e della loro peculiare osmosi con la cultura dominante di carattere tecnoscientifico di origine europea. Le varie culture e religioni, da una parte, secernono i loro propri criteri di verità e di bellezza ma, dall'altra, non possono più rimanere chiuse in se stesse. L'incontro tra le culture è inevitabile. Anche il fatto che ci siano cristiani nei cinque continenti è vissuto oggi come un dilemma da parte degli stessi cristiani, culturalmente emarginati dalle loro matrici storico-culturali. O si può estrapolare Cristo dalla cultura e dalla storia con la quale è stato finora identificato, o quei cristiani devono abbandonare le loro rispettive culture se vogliono restare cristiani.

In breve: o la cristologia si limita a essere monoculturale (anche se con un ampio ventaglio di subculture) o deve rinunciare al diritto di cittadinanza universale che un periodo coloniale le aveva riconosciuto. Questa è la sfida.

Sensibile ai problemi del mondo odierno e consapevole della responsabilità delle religioni, da molti anni auspico un Concilio di Gerusalemme secondo (qualunque ne sia la sede) che includa, oltre ai cristiani, gli esponenti delle altre tradizioni umane.

Tra i vari argomenti sarebbero da affrontare:

- i problemi interni di ogni cultura umana (concretezza storica);
- il dialogo collettivo sulle diverse cosmo-visioni sottese alle differenti religioni (convivenza umana);
- l'armonia con la natura, che deve essere restaurata da ben altro che da un semplice intervento di cosmesi ecologica. L'"ecosofia" è un imperativo odierno della coscienza umana (fratellanza cosmica);
- la responsabilità umana di fronte a una realtà (misterica) vista come immanente o trascendente e che molte tradizioni chiamano il divino (trascendenza della vita umana).

Comunque sia, dobbiamo cominciare con alcuni passi concreti anche se modesti, uno dei quali viene espresso dalla parola: "cristofania".

3. I limiti della cristologia.

Tradizionalmente si parlava della funzione del Cristo nell'economia universale della salvezza; ma in linea di massima si trattava di una pura deduzione logica dalle "premesse cristiane", senza riflessione critica sulle stesse premesse, assolutizzando inoltre una certa logica che si credeva estensibile a tutta l'umanità. La sfida interculturale contemporanea è più profonda di quanto finora si sia potuto immaginare.

E' indubbio che la cristologia classica, come ripeteremo ancora, non ha a disposizione categorie adeguate per affrontare tali problemi.

La cristologia di oggi non è cattolica, cioè universale, né è necessario che lo sia. Il suo contenuto non può essere disgiunto dagli stessi parametri di intelligibilità che appartengono a un poderoso, ma pur sempre singolo filone della cultura umana.

Dobbiamo essere consapevoli delle discussioni teologiche, del passato e del presente, sul ruolo del cristianesimo fra le religioni del mondo e la funzione di Cristo nell'economia della salvezza. Questo scritto, comunque, pur non ignorando tali discussioni, non vuole essere polemico o critico di altre posizioni; presenta semplicemente un punto di vista. L'autore è lieto di imparare da altri e di essere eventualmente corretto, sempre pronto ad apprendere meglio, in ampiezza, estensione, altezza e profondità, l'amore di Cristo - che supera ogni conoscenza, perché appartiene al "pleroma" di Dio (Ef III,18-19).

Di fatto, la cristologia ha operato solo all'interno della cornice culturale del mondo occidentale. Malgrado la sua anima trinitaria, la cristologia non si è praticamente liberata dal monoteismo che ha ereditato dalla tradizione abramica.

Va chiarito che non si tratta né di soppiantare la cristologia tradizionale né di dimenticare la tradizione da cui è nato il

cristianesimo. Si tratta però di rivedere l'esperienza del mistero di Cristo alla luce dei nostri tempi, cioè di riconoscere il "kairos" del presente - benché la nostra spinta non venga dall'affanno di rimanere aggiornati, cioè dalla dittatura della temporalità storica. Si è parlato del "sofisma culturalista" (4) come se la filosofia dovesse essere mera sociologia applicata. E' forse bene ricordare la frase estrema di san Tommaso:

"Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" [Lo studio della filosofia non si prefigge di conoscere le opinioni degli uomini, bensì quale sia la verità delle cose].

("De coelo" II,3)

C'è una via di mezzo tra una concezione relativista e una oggettivista della verità. Relatività non è relativismo.

I presupposti indispensabili perché il messaggio cristiano fosse intelligibile e potesse essere accettato erano chiamati "preambula fidei" (5). Il primo di questi pre-requisiti, preamboli alla fede, si diceva fosse un "grado minimo di cultura" - di una cultura convinta di avere valore universale. Di fatto, però, era frutto di una forma di pensiero e di una visione della realtà molto particolare.

Un esempio ci risparmierebbe di dilungarci. Il grande saggio Eihei Dogen, che introdusse lo zen in Giappone, scrisse nel 1233 un piccolo trattato, il "Ghenjokan" (poi inserito nella sua opera maggiore, lo "Shoboghenzo"). Il primo paragrafo dice:

"Ecco, in quanto tutte le cose sono contemporaneamente cose autentiche: allora esistono l'illusione e il risveglio, esiste la pratica della via, esiste il nascere, esiste il morire..." (6).

Sono sufficienti queste parole per presumere che né la logica aristotelica, né il tempo lineare, né la storia, né la "realtà oggettiva", né la differenza corpo-spirito, né la materia inerte, né l'individualità entrano nella concezione della realtà sottostante questo testo, per non parlare di tante altre convinzioni del buddhismo: l'uomo è una delle sei manifestazioni degli esseri viventi e consapevoli; le cose sono non-sostanziali, non esiste un Dio creatore, e così via.

Non ci interessa discutere se queste idee siano più o meno vere all'interno di una cosmovisione che conferisce loro plausibilità; ci chiediamo semplicemente che senso abbia la cristologia tradizionale in una tale visione del mondo. E' giusto che i cristiani per dare testimonianza di Cristo procedano alla cosiddetta "évangélisation de base"? E' necessario distruggere tutti gli altri universi simbolici per instaurare quei presupposti ("preambula fidei") sui quali poggia il "kerygma" cristiano? Ecco il problema.

Capitolo secondo

IL COMPITO DELLA CRISTOFANIA

1. Cristologia e cristofania.

Sebbene sia una parola greca, ricorro al nome "cristofania" per indicare una riflessione cristiana da elaborare nel terzo millennio. A tale riguardo notiamo che il momento religioso attuale è caratterizzato da tre fenomeni: il declino delle religioni tradizionali insieme alla proliferazione di nuove forme di religiosità, la crisi interna dell'identità cristiana e, infine, la situazione esterna di un mondo nel quale le culture e le religioni si incontrano su scala planetaria.

Tuttavia, questo incontro avviene quasi sempre all'interno della matrice del mondo tecno-scientifico occidentale che ha, per lo meno parzialmente, origini cristiane.

La cristofania che propongo potrebbe essere così caratterizzata:

1) Anzitutto la cristofania non pretende di offrire un paradigma universale. Non dice nemmeno che il cristianesimo storico dovrebbe adottare questo modello. Lascia aperta la questione se il cristianesimo debba essere un "pusillus grex" [un piccolo gregge] (Lc XII,32), "un resto di Israele" (Ger XXXI,7) o un lievito che aiuta a fermentare tutta la pasta (Mt XIII,33; Lc XIII,20-21; eccetera) (1). Intende semplicemente offrire un'immagine credibile di Cristo a tutti gli uomini, in particolare a quei contemporanei che, pur volendo essere aperti e tolleranti, pensano di non avere bisogno di diluire il loro "cristianesimo" né di intaccare la loro fedeltà a Cristo e a quanti nutrono interesse per quell'uomo che visse venti secoli or sono, ma che per molti sembra vivere ancora.

2) La cristofania, che ovviamente è una parola cristiana, sebbene aperta alla problematica universale in modo concreto e quindi limitato, cerca di presentare quest'epifania della condizione umana alla luce sia della nostra situazione attuale, sia di quella luce che sembra avere una sorgente al di là dell'uomo; luce che ha accompagnato l'"Homo sapiens" fin dal suo apparire. E tuttavia, questa cristofania dovrebbe essere molto cauta per non ripetere il vecchio errore delle religioni di manipolare il divino. "Gott mit uns!" [Dio con noi!].

3) La parola cristofania, di per sé ambigua, potrebbe essere interpretata nel significato di un'apparizione più o meno docetista di Gesù; ma non è questo il significato che le attribuiamo. Usiamo la parola più in armonia con il "phaneros" delle scritture cristiane, cioè una manifestazione visibile, chiara, pubblica di una verità (2). Cristofania sta per la manifestazione di Cristo alla coscienza umana e include un'esperienza del Cristo e una riflessione critica su di essa.

4) La cristofania non può - o meglio non deve - ignorare e nemmeno abolire la tradizione cristologica dei due millenni precedenti. Ogni crescita richiede sia continuità che mutamento. "Nova et vetera!" (Mt

XIII,52). Ciò implica che un cristiano radicato nella tradizione e anche aperto al nuovo dovrebbe riconoscere che stiamo parlando di Cristo. Insisto su questo fatto della continuità. Nonostante il nome nuovo, la cristofania si rifà a quelle profonde intuizioni della cristologia tradizionale che non soppianta, ma che, anzi, prolunga e approfondisce in campi finora inesplorati e con prospettive nuove.

5) La parola cristofania, a differenza di cristologia, ha anche un'altra valenza in quanto suggerisce che l'incontro con Cristo non si può ridurre al semplice approccio dottrinale o intellettuale (non diciamo razionale) che è proprio della cristologia. Il "logos" è anche il "Logos" di Dio, ma il "Logos" non è 'tutta' la Trinità e, sebbene lo Spirito sia inseparabile dal Cristo vivente, non è subordinato al "Logos". La parola cristofania fa appello anche allo Spirito.

La differenza capitale tra cristologia e cristofania consiste proprio in ciò. La cristofania non toglie nulla alla Cristo-logia, ma è aperta alla realtà dello Spirito che, senza separazione tra "logos" e "pneuma", non subordina quest'ultimo al primo. Non è

"pneumologia", ma accoglie la presenza e l'azione dello Spirito in un'altra forma -quella del terzo occhio. Abbiamo già ribadito che senza una visione mistica la cristofania non acquista il suo senso pieno.

La sostituzione della parola cristologia con cristofania non significa oblio del "logos", ma superamento dell'approccio puramente razionale e un'apertura tematica all'azione dello Spirito nello studio della figura di Cristo. Il "Figlio dell'uomo" non è comprensibile né reale senza lo Spirito che lo rende vivo.

Lo Spirito non è riducibile a intellegibilità razionale né a un sentimento (o altro) subordinato alla ragione (3). La vita umana reale non è guidata solo dal "secundum rationem" stoico né dal "sequere naturam" biologico, ma anche dal "secundum te" della preghiera liturgica.

Due parole ci aiutano a comunicare ciò che desideriamo dire. La prima è "fania", cioè manifestazione, apparizione diretta (senza intermediari) alla coscienza umana che si rende consapevole di qualcosa, anche se non lo può capire con la ragione - benché la ragione svolga un ruolo insostituibile (non ogni manifestazione è credibile) (4). La seconda parola è "esperienza", intesa come la coscienza della presenza immediata e quindi come ultima istanza in qualunque attività umana - benché anche qui occorra la verifica da parte di tutte le altre facoltà umane.

6) La cristofania sottolinea inoltre un atteggiamento più passivo, più femminile, nel ricevere l'impatto di Cristo sulla coscienza umana, in contrasto con una ricerca più aggressiva da parte della ragione che mira all'intelligibilità nell'evidenza razionale. "Fides 'petens' intellectum" [la fede che prega di capire].

Dicendo "passivo", si pensa all'atteggiamento contemplativo del "pati divina" e quindi alla dimensione di preghiera mistica.

7) Questa nozione di Cristo deve includere sia la figura del passato storico che la realtà del presente. La cristofania non è mera esegesi di testi "ispirati", né archeologia cristiana, e neppure una riflessione esclusivamente analitica e deduttiva di quella realtà storica che i cristiani chiamano Cristo. Cristo non appartiene solo al passato. La cristofania è teologia della miglior lega e per questo non accetta la dicotomia operata negli ultimi secoli tra teologia e filosofia (5). Nel linguaggio

tradizionale è sia "fides quaerens intellectum" [la fede che cerca di capire] che "intellectus fidei" [consapevolezza critica della fede]. Una filosofia senza teologia è irrilevante e una teologia senza filosofia è semplice credulità più o meno superstiziosa.

La cristologia è stata, in generale, una riflessione dei cristiani che, tranne nel suo primo periodo di formazione, ha quasi ignorato le altre tradizioni del mondo. La cristofania, invece, è aperta sia al dialogo con le altre religioni, sia all'interpretazione della sua stessa tradizione sullo sfondo di uno scenario che abbraccia tanto il passato (anche il cosiddetto precristiano) quanto il presente (anche quello chiamato non cristiano, incluso quello secolare). Questo giustifica il nuovo nome; cristofania non è solamente una cristologia modernizzata o adattata ai nostri giorni. La cristofania penetra in ogni manifestazione dello spirito umano. Nei nostri tempi, per esempio, la scienza moderna, paradigma dello spirito secolare, si è sviluppata indipendentemente sia da Dio - "etsi Deus non daretur" [anche se Dio non esistesse] - sia dalla realtà del Cristo.

Forse i pastori di oggi sentono ancora l'annuncio dell'Incarnazione, ma i Re Magi del presente vedono e seguono ben altre stelle che quella vista in oriente. La cristofania è costitutivamente aperta al dialogo con la mentalità scientifica contemporanea. Non è una disciplina rinchiusa nei templi o nelle accademie, ma la sua epifania è "come la folgore che viene da Oriente e brilla [si manifesta: "phainetai"] fino a Occidente" (Mt XXIV,27).

8) La cristofania, essendo aperta al dialogo e cercando un'integrazione della figura di Cristo entro una cosmovisione più ampia, non è una disciplina centrata esclusivamente su un certo evento passato, ma tende ad essere una sapienza su "la via, la verità e la vita" (Gv XIV,6; I,14.7; I Gv V,6; eccetera), "intellectus saeculi" [comprensione del mondo].

Questo implica un'integrazione tematica degli equivalenti omeomorfici di quel mistero che i cristiani chiamano Cristo cosmicché, in linea di principio, la cristofania non esclude a priori nessuna epifania del sacro e del divino, senza purtroppo tralasciare il compito del discernimento critico. Non ogni epifania del sacro è una cristofania, ma quest'ultima

cerca di distinguere gradi e livelli in ogni ierofania. Essa studia sia come altre tradizioni hanno interpretato la comprensione cristiana di Cristo, sia le rispettive interpretazioni degli equivalenti omeomorfici. Per equivalenti omeomorfici s'intendono simboli e nozioni che in altri sistemi di credenze o di pensiero mostrano un'analogia di terzo grado che li rende omeomorfici: svolgono cioè nei rispettivi sistemi una funzione equivalente (non la stessa) a quella che l'altra nozione (o le altre) svolge nel proprio. "Verbum Dei ("o logos tou theou") non est alligatum" [La parola di Dio non è legata] (2 Tm 11,9). Il "logos tou theou", la parola di Dio, teologia, non è "incatenata".

La cristofania non dovrebbe essere un esercizio di solipsismo cristiano. Questo vale non soltanto per il singolo ma anche per la chiesa cristiana nel suo insieme, così pure per tutto l'intreccio storico dell'umanità, in particolar modo ai nostri giorni. La manifestazione del Cristo ha anche una ripercussione cosmica.

La cristofania interPELLa anche le altre culture ed è da esse interPELLata. Le altre religioni non sono più trattate come avversarie o "pagane", ma riconosciute nella propria auto-comprensione. Questo permette non solo di comprendere meglio le altre tradizioni, ma anche di penetrare più profondamente dentro il mistero stesso di Cristo, che è come "un lampo [che] brilla da un capo all'altro del cielo" (Lc XVII,24) Il dialogo conduce a una migliore conoscenza di noi stessi e a una integrazione delle interpretazioni altrui.

9) In linguaggio scolastico, le altre religioni del mondo - non come i cristiani le hanno spesso interpretate, ma come esse si autocomprendono - sono considerate dalla cristofania che stiamo proponendo come loci theologici, luoghi propri e legittimi dell'attività teologica. Come comprendere adeguatamente un'altra religione è un problema a sé che qui viene solo accennato. In questo senso la cristofania osa ampliare la nozione di teologia come "parola di Dio", "logos tou theou" nel senso del genitivo soggettivo, cioè come "parola di Dio" che noi possiamo scoprire in ogni espressione autentica.

Nel tentativo di spiegare a buddhisti e hindu che cosa significhi Cristo, non con le solite parole ad "usum nostrorum", a uso privato dei cristiani, ma mediante parametri che abbiano

senso per il partner nel dialogo, ci troviamo di fronte alla grande difficoltà di presentare la figura di Cristo in un linguaggio in cui il cristiano non si senta tradito. I contesti e i linguaggi sono diversi.

2. Il genere letterario.

Il lettore, soprattutto quello abituato alle classificazioni analitiche proprie del pensiero scientifico, si domanderà qual è il genere letterario di questo scritto: opera esegetica, studio teologico, scritto di edificazione, effusione mistica, slancio poetico, filosofia interculturale, approccio psicologico, confessione autobiografica... ?

La risposta mira a superare il dilemma che sottende tale domanda: esso è uno di questi generi o il miscuglio di alcuni? In effetti, la cultura moderna ha quasi dimenticato quella intuizione semplice delle cose che non è né complessiva né sintetica, perché non si tratta della somma delle conoscenze particolari. Il tutto non è la somma delle sue parti. E ci dobbiamo guardare bene dal dire "uguali", perché cadremmo allora nel pensiero algebrico o meramente calcolatore. Per esempio $3 = 1 + 1 + 1$, ma questa equazione non può essere applicata alla Trinità. Gesù ci parla dell'occhio semplice. La semplicità (Mt VI,22; Lc XI,39) è stato uno degli ideali dei primi monaci e ha rappresentato fin dall'antichità un segno di saggezza. Se proprio si volesse mettere un'etichetta a questo studio, lo si potrebbe classificare forse come scritto di "filosofia interculturale" - dove la parola "filosofia" va intesa anche in senso interculturale e non solo come un "opus rationis" (6).

Il nostro scritto vuole essere uno "studium" secondo la definizione ciceroniana (7); nella tradizione upanishadica appartiene all'ordine del "nididhyasana", contemplazione che comporta l'assimilazione vitale di ciò che è stato ascoltato dalla voce degli anziani e l'elaborazione personale con la propria mente (8). Avrebbe potuto essere riassunto in una poesia. Ma, ahimè, l'autore è orfano di lingua; il lettore, inoltre, la considererebbe più o meno come una metafora o una testimonianza individuale, ma niente di più. Egli perciò si è

sentito in dovere di inserirsi nella tradizione antica e contemporanea facendo incursioni in quasi tutti i generi menzionati - il che può creare forse negli "addetti ai lavori" l'impressione che questa non sia un'opera di specializzazione - convinto che la filosofia non può essere scissa in compartimenti specializzati, perché sarebbe ferita nel suo stesso cuore. La teologia (filosofia) non va considerata come scienza deduttiva né puramente concettuale ma, seguendo la tradizione più antica, come attività dell'intelletto contemplativo, dove "contemplazione" non traduce solo "theoria", ma anche partecipazione attiva nel "templum" della realtà, con tutte le luci e le forze di cui l'uomo è dotato. Perciò la filosofia o teologia è un'attività spirituale inseparabile dalla ricerca della 'santità' - intesa secondo la stessa filosofia che si professa.

Traspare dunque chiaramente un pensiero filosofico latente e una visione olistica della realtà; non mancano accenni critici a certi presupposti e un'interpretazione personale della tradizione. I pensieri delle diverse discipline non sono maggiormente sviluppati per non perdere il filo conduttore di queste pagine, che vorrebbe portare a una esperienza personale di quel mistero che, come una stella cometa, ha guidato tutta una vita.

Tre sono i motivi per cui ci manteniamo a una rispettosa distanza dalle complesse e affascinanti cristologie classiche, ortodosse o meno. Il primo è una confessione dell'impossibilità personale di una conoscenza esaustiva delle profonde riflessioni sulla tensione tra divino e umano nella figura di Cristo. Le numerosissime interpretazioni danno per altro testimonianza della vitalità di una cultura.

Il secondo motivo è la confessione di un sospetto: il dubbio che si sia arrivati a una saturazione concettuale che ha coperto praticamente tutto lo spettro delle possibilità all'interno di un filone culturale, per ampio e profondo che esso sia. Fortunatamente questo ci permette di avere una certa visione di sintesi e di scoprire, per esempio, che gli archetipi o forse meglio i miti della cultura occidentale hanno una certa uniformità da almeno 25 secoli e che l'impronta cristiana è stata decisiva. A questo riguardo si è potuto scrivere che "noi occidentali siamo tutti cristiani" (9).

Il terzo motivo, che forse è implicito nei due precedenti, è la convinzione che l'umanità si trovi di fronte a una svolta, per non dire una crisi, che coinvolge almeno gli ultimi sei o otto millenni di esperienza umana. Questo dà un rilievo particolare all'interculturalità, non per difendere un multiculturalismo ingenuo e impossibile, ma per auspicare una fecondazione reciproca delle culture. Tutto ciò ci prepara a un nuovo "salto mortale" molto più ardito di quello citato da Kant e Jacobi. Ma per fare questo è opportuno approfondire la saggezza di una cultura, così da poter salire sul trampolino da dove il salto diventi non di morte, bensì di risurrezione.

Questa cristofania tocca solo implicitamente gli importanti problemi sollevati dalla "teologia femminista". La cosiddetta visione femminista ci offre non solo una chiave ermeneutica per una interpretazione della politica di dominio fatta più o meno inconsciamente da parte dei maschi, ma anche ci avvicina al senso profondo di una cristologia della liberazione (10). La nostra problematica non può ignorare ciò, ma la prospettiva che abbiamo adottato ci porta a una integrazione delle intuizioni "femministe" in una cornice che abbraccia il dualismo maschile-femminile.

3. La manifestazione divina.

Ogni essere è una "cristofania", sostengo da ormai mezzo secolo. Non si tratta di "convertire" tutto il mondo al cristianesimo, ma di riconoscere che la natura stessa della realtà mostra la polarità non dualista tra il trascendente e l'immanente in ogni sua manifestazione. La vita politica, per esempio, non può essere ridotta a una scelta di "mezzi" (per quale fine?) né la vita religiosa al raggiungimento di un "fine" atemporale avulso dal mondo temporale.

La cristofania, benché sia una forma concreta di esprimere l'universale libera (si potrebbe dire redime) la figura di Cristo da una funzione particolaristica. Libera inoltre dal monoteismo religioso, politico e filosofico quanto dal politeismo anarchico. Ambedue sfociano in un dualismo che sta all'origine di tante guerre 'civili' in tutto il 'creato' (11).

La Trinità non è monoteismo (sarebbe docetismo) e Dio non è una sostanza (sarebbe triteismo) o un semplice concetto universale (sarebbe ateismo). Cristo ci apre al mistero trinitario.

La divinizzazione dell'uomo è un tema umano almeno sin dall'inizio della coscienza storica. Nei primi cristiani era vivo il ricordo ellenico, la cui eco si coglie ancora in un Pico della Mirandola quando dice che l'uomo è stato creato dopo che la creazione fu compiuta ed è per questo che egli non ha una natura come tutti gli altri esseri, ma è libero di costruirselà ed essere così immagine e somiglianza di Colui che "in se ipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit" [colui che unisce e raduna in se stesso tutta la perfezione della vera sostanza delle cose] (12).

Una simile visione ci libera, specialmente ai nostri giorni, da un'ideologia molto diffusa nella modernità scientifica: l'antropologia evoluzionistica. Anche se il nostro corpo discendesse da altri animali meno sviluppati e la nostra anima fosse il frutto di una evoluzione bio-neurologica, l'uomo reale e concreto non è comunque una specie di un genere "animale", la consapevolezza della sua 'possibile' divinizzazione - la sua aspirazione all'infinito, potremmo dire - lo rende essenzialmente distinto. Come vedremo ancora parlando dell'antropologia tripartita, nell'uomo c'è uno spirito che lo fa entrare in comunione, in "koinonia" direbbe la Scrittura (2 Pt 1,4), con la natura divina.

D'altra parte questa divinizzazione dell'uomo non consiste in una alienazione per diventare un Dio trascendente, ciò che egli non è, ma nella sua pienezza per diventare quello che potenzialmente è: "capax Dei", come dicevano gli scolastici - anche se poi sottilizzavano sulla "potentia oboedientialis". La vera divinizzazione è piena umanizzazione. Che cosa intendevano dire altrimenti i Padri della chiesa? Perché interpretarono il mistero di Cristo in questo modo? Non pretendevano di fare di Cristo un (secondo) Dio, ma di scoprire che egli ci rivela che anche noi possiamo diventare Dio. Cristo "divinizza l'uomo" "theopoion anthropon" (13). Questa divinizzazione ha senso soltanto nell'ambito della Incarnazione e della Trinità - perché in un monoteismo ristretto risulta impossibile e blasfema (14).

Ricordiamo alcune affermazioni:

"Il Verbo di Dio si è fatto uomo affinché tu impari come l'uomo possa diventare Dio" (15);

"Il Verbo di Dio diventò uomo e il Figlio di Dio figlio dell'uomo affinché l'uomo, unito al Verbo di Dio e ricevendo la filiazione, diventasse figlio di Dio" (16);

"Non fummo fatti Dei dall'inizio ma uomini, e alla fine Dei" (17); "Egli [Cristo] diventò uomo per divinizzarci" (18);

Diventò uomo, affinché "anch'io possa essere fatto Dio" (19). O anche: "L'Incarnazione fa di Dio un uomo attraverso la divinizzazione dell'uomo, e dell'uomo un Dio attraverso l'umanizzazione ("anthroposis") di Dio" (20);

"... affinché io diventi Dio nella misura in cui Lui [si è fatto] uomo" (21);

"In ognuno di noi il figlio di Dio diventa uomo e il figlio dell'uomo diventa figlio di Dio" (22).

Con un salto di quasi venti secoli, possiamo citare forse l'ultimo grande filosofo scolastico, che sottolineò la dimensione esperienziale del cristianesimo:

"El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios... Dios es trascendente 'en' la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios... el cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teológica" (23).

La cristofania però non si focalizza sulla divinizzazione dell'uomo. Questa intuizione si trova in un buon numero di religioni. I testi che abbiamo citato ci parlano dell'"admirabile commercium" tra l'umanità e la divinità.

"Accepta tibi sit... festivitatis oblatio: ut... per haec sacrosanta commercia, in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia"

[Ti sia gradita l'offerta di questa festività, affinché per questi sacri scambi, perveniamo alla forma di colui nel quale con te sta la nostra sostanza],

prega la liturgia del Natale. La cristofania è a doppio senso: alla divinizzazione dell'uomo corrisponde l'umanizzazione di Dio. Cristo è tanto la rivelazione di Dio (nell'uomo) quanto la rivelazione dell'uomo (in Dio). L'abisso tra il divino e l'umano in Cristo si riduce a zero e in noi si converte nella speranza di raggiungere l'altra riva. Nell'offertorio della Messa l'unione dell'acqua e del vino simboleggia la partecipazione della nostra umanità nella divinità del Cristo (24).

A questa umanizzazione di Dio fa riferimento diretto la cristofania. Si parla infatti della nuova creatura in Cristo (2 Cor V, 17), dell'uomo nuovo (Ef IV,24; Col III,10) e del rinnovamento di tutto (Ap XXI,5). A questo proposito sarebbe importante raffrontare la visione di un Ignazio di Antiochia di Cristo come "uomo nuovo", "kainos anthrospos" (Ad Ephesios 20,1) o come "fatto uomo perfetto", "tou teleion anthropon ghenomenou" (Ad Smyrnaeos 4,2), che rispecchia la tradizione dell'"anthrospos Christos" dei Vangeli (25), con la visione vedica dell'"uomo primordiale" ("purusha") nel quale tutta la realtà è "ricapitolata" (26).

In una parola, la cristofania ci proietta nella luce taborica che ci fa scorrere la nostra dimensione infinita e ci presenta il divino nella stessa luce che ci permette di scoprire Dio nella sua dimensione umana.

Capitolo terzo

L'ESPERIENZA CRISTOFANICA

1. La cosmovisione.

La cristofania, abbiamo detto, non è una semplice estensione della cristologia. Quest'ultima tenta di spiegare, e se possibile di capire, il 'fatto' di Cristo. La cristofania, essendo più esperienziale, concentra la sua attenzione sulla luce nella quale Cristo ci si manifesta. Allora si scopre che molte delle affermazioni di Gesù sembrano non solo scatenare lo scandalo perché scuotono le nostre abitudini, ma sembrano provenire da una diversa visione del mondo.

Il lemma di questa introduzione (che commenteremo più avanti) ne è un esempio. Non si può capire con le categorie cui siamo abituati.

Un altro esempio è l'intero discorso eucaristico di Gesù (Gv VI,22-67). Qui la cosmologia scientifica non aiuta; anzi, attenendoci ad essa, il discorso di Giovanni non ha senso e può essere accettato solo metaforicamente e anche "cum grano salis". Altrettanto si può dire della cosmologia dei giudei contemporanei di Gesù. Avevano 'ragione' di scandalizzarsi.

Siamo di fronte a un dilemma di cui non sempre siamo consapevoli. Per accettare umanamente, cioè liberamente e quindi coscientemente, qualsiasi fatto o evento, dobbiamo cercare di capirlo intellettualmente. Il famoso, problematico e generalmente frainteso "credo quia absurdum" di Tertulliano (1) ha tuttavia un "quia" che appartiene all'ordine della ragione. Ci dà una ragione per credere. Il dilemma è che per questa accettazione intellettuale o dobbiamo integrare tale fatto nella nostra visione del mondo, o dobbiamo modificarla.

La maggior parte della scolastica medievale, per addurre un esempio significativo, ha creduto nel detto "philosophia ancilla theologiae", cioè che la filosofia era al servizio della teologia - e non si rendeva conto che la cosiddetta teologia non era che una filosofia essenzialmente aristotelico-platonica che serviva alla comprensione e stava alla base del dogma cristiano. Aderendo alla cosmovisione ellenica, convertiva la teologia in "ancilla philosophiae". Anche quelli che difenderanno una "theologia crucis" e insulteranno la ragione dovranno costruire un altro castello basato su un'altra filosofia, come apparve nella prima "teologia" protestante.

La cristofania che desideriamo introdurre risolve il dilemma accettandone la seconda parte, cioè modificando la visione del mondo. Ma questo è possibile soltanto se quella fede che ha permesso che ci venisse svelata la realtà del Cristo, è così forte da capovolgere i nostri parametri abituali di comprensione: di nuovo l'"antistrofe" cui abbiamo fatto riferimento, più profonda della "Umwertung" di Nietzsche.

Il problema è capitale. La manifestazione del Cristo, cioè l'epifania che sta alla base della cristofania, è talmente potente che, non rientrando nelle categorie della mente razionale, sconvolge la cosmovisione meramente razionale. Lutero, tra molti altri, aveva visto e sofferto il dilemma e questo scatenò la sua antipatia per gli scolastici, poiché credeva che la loro "teologia" fosse soltanto saggezza greca, "stoltezza davanti a Dio" (1 Cor III, 19). In breve, la cristofania richiede, insieme agli altri due, il terzo occhio, che solo la fede può aprire. La fede che muove le montagne (Mt XVII, 19) e domina le piante e gli elementi (Mt XXI,2 1; Lc XVII,6; Mc XI,23) può ben modificare la nostra cosmovisione.

Quale sarebbe dunque il cambiamento necessario da apportare alla 'nostra' cosmovisione?

La domanda non ha senso perché le cosmovisioni non si creano a piacimento. Esse sono il mito onnicomprensivo che dà un senso e colloca cose ed eventi in un luogo coerente con quella visione del mondo. Lasciare che questa nuova visione scaturisca è la grande sfida dei nostri tempi

Una cosmovisione non è tanto il concetto che costruiamo del mondo (cosmologia) quanto la visione che abbiamo della realtà come questa ci si presenta, come noi la vediamo in un

rapporto vitale tra oggettività e soggettività. Le cosmovisioni cambiano man mano che i nostri occhi si aprono a nuovi aspetti della realtà, aspetti che a loro volta modificano le nostre categorie di comprensione.

In quanto alla cosmovisione implicita nella cristofania, possiamo accennarla partendo dal dialogo notturno di Nicodemo. Come si può "rimanere", come si può essere immanenti, "manere" in un altro (Gv III,9)? Che cosa vuol dire questo invito a restare in lui? Non basta il ricordo. Non quelli che dicono "Signore, Signore!"... (Mt VII,21), non quelli che pregano con la mente ma non con il cuore (Mt XV,8; Mc VIII,6), non i riti contano, ma lo Spirito e la verità (Gv IV,24). Quale visione della realtà sottendono tali parole?

La risposta di Gesù al "maestro di Israele" (Gv III,10) è sconcertante e in linea con quella che diede l'arcangelo Gabriele a Maria (Lc I,37). Non entra in una discussione di idee, né dà una risposta tecnica sul "come", ma ribadisce il valore dell'esperienza immediata e diretta: "Quod vidimus testamur" [Diamo testimonianza di ciò che abbiamo visto] (Gv III,11). Di nuovo il "vedere". La cristofania è frutto di una tale visione, che cerca poi di esprimersi in un linguaggio comprensibile e trae insegnamento dalla stessa tradizione, frutto di una percezione della "fania", della manifestazione della realtà del Cristo.

Il problema è di importanza capitale. Abbiamo già accennato all'ipotesi atea del Dio superfluo: l'universo funziona comunque, che ci sia o non ci sia Dio. Questo Dio trascendente ed assente è completamente inutile. Lo stesso dicasi di Cristo. Se "il mistero di Cristo" lascia inalterata la nostra cosmovisione, diventa un affare privato dei suoi "devoti", senza incidere realmente sul mondo. Sfida e compito della cristofania è presentare una visione dell'universo in cui il mistero di Cristo trovi il suo posto. Tutto altrimenti si riduce a frasi 'pie' e insignificanti.

Abbiamo parlato di sfida. In che cosa riponiamo la nostra fiducia? Nelle parole, per esempio, che ci dicono che Cristo è risorto o nelle nostre categorie scientifiche che ci presentano la risurrezione come un'allucinazione collettiva? Se la nostra 'fede' è soltanto credenza nelle parole altrui, evidentemente questa 'fede' non può essere accettata dall'intelletto umano. Se

c'è un'esperienza personale, questa cercherà un linguaggio adatto che sarà comprensibile solo all'interno di una determinata cosmovisione (2). La sfida non è da poco.

2. Il mondo dell'interiorità.

Il lemma di questa introduzione forse riassume tutto quello che stiamo per dire.

Chiunque abbia sentito parlare di quel giovane rabbino in questi venti secoli, vuoi da Giovanni Battista, vuoi dall'ultimo predicatore o semplicemente dalla propria madre o dai libri o persino, nei paesi occidentali, dalle pietre, chiunque abbia udito il "kerygma", per dirlo più accademicamente, e non si sia lasciato scoraggiare dall'indegnità di molti intermediari ma, spinto dalla grazia o da semplice curiosità, abbia voluto cercarlo per domandargli personalmente "pous meneis" - "ubi manes?" [dove abiti?] - avrà potuto udire la risposta nel proprio cuore: "Vieni e vedrai da te stesso".

"Vieni, cioè seguimi, osserva quello che dal profondo del tuo cuore sai che si deve fare ed essere, fai un primo passo, comincia dalla prassi, non dalla teoria e nemmeno da quello che ti dicono gli altri, ma vieni e allora vedrai".

Quello che vale è la visione, l'esperienza diretta, come dissero i samaritani alla donna del pozzo (Gv IV,42).

Una certa teologia, che si potrebbe chiamare elitaria, contrariamente a tanti altri "venite" del maestro, ("venite a me" Mt XI,28; "lasciate che i bambini vengano a me" Mt XIX,14; Mc X,14 eccetera) ci ha voluto far credere che l'esperienza di Cristo, e dunque della sua grazia, sia riservata ai pochi che raggiungono le alte vette della contemplazione, e che l'uomo comune, cioè i piccoli, non possano andare, né vedere niente...

Ma che cosa si vede? Anzitutto si tratta di un "vedere", dunque di un'esperienza personale e non tanto di formulare una dottrina e affermare, per esempio, che Gesù era un grande profeta o il Messia atteso da un popolo, né di elaborare una teologia del cristianesimo, cioè della 'recezione' dell'impatto di

Gesù elaborato dalla multiforme e ricca cultura mediterranea. Se "Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre" (Eb XIII,8), pur rispettando l'autorità dei "seniores" di ogni tempo, anche noi contemporanei, compresi gli appartenenti ad altre culture, abbiamo la possibilità e forse anche il diritto di ricevere direttamente l'impatto di chi non rifiutò né la samaritana, né la sirofenicia, né la peccatrice...

Si è sempre detto che la fede è un dono, ma chi lo riceve deve anche esserne consapevole. Questa consapevolezza non è un'evidenza dottrinale, né una convinzione razionale; è un'esperienza di verità (1 Gv 1,1-3) e non semplicemente una fiducia nell'esperienza altrui - per quanto importante e imprescindibile essa sia. In una parola, la fede ci rivela che il nome Cristo non è solo la denominazione di un personaggio storico, ma una realtà nella nostra vita (Fil II,9-11). Questa è un'esperienza cosciente, che poi può essere espressa in molte e varie forme. Di nuovo la stessa Scrittura lo ribadisce affermando che "nessuno può dire "Gesù è Signore" se non nello Spirito Santo" (1 Cor XII,3; confronta 1 Gv V,1). Ma chi fa questa affermazione è perché ha "visto" qualcosa, cioè ha avuto un'esperienza, e non perché ha imparato una lezione.

C'è dunque alla base un'esperienza, un'unione. Non si fraintenda. La parola esperienza è ambigua e polisemica. Qui non si tratta di un'"esperienza" meramente psicologica, bensì di un "tocco" ontologico, per così dire. E' un'esperienza che trasforma il nostro essere più profondo, è un sentirsi presi da una realtà più forte che ci penetra e ci trasforma - ma non intendiamo ora inoltrarci nella discussione su quali potrebbero essere i criteri per stabilire l'autenticità di tale tocco, né sulle diverse forme che questa esperienza della pienezza umana può presentare.

Ma ritorniamo alla domanda "che cosa si vede?". Lo stesso evangelista che riporta la domanda del "dove dimori?", "ubi manes?", ci dà la risposta giocando con lo stesso verbo: "'Manete in me", "meinate en emoi'" (Gv XV,4-10: nove volte in sette versi). Dimorate, non più con me, come la prima volta, ma in me, e così intimamente come io sono nella Sorgente della realtà e della vita (3). Tutto il discorso eucaristico di Gesù (Gv VI,22-70) è centrato su questo "manere": "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane (dimora - "menei") in

me e io in lui" (Gv VI,57).

Questo è il mistero di Cristo: l'interpenetrazione, la "perichoresis" ("circumincessio"), direbbero i Padri della chiesa, tra il divino e l'umano, senza dimenticare che nell'umano c'è anche il cosmico, come attesta tutto il discorso eucaristico di Gesù.

"Manete in eo" [Rimanete in lui], ribadisce Giovanni come ultimo consiglio ai suoi "figli" (1 Gv II,28). Cosa vuol dire questo "manere" - che poi Paolo interpreterà come un "vivere in Cristo" (Fil I,21) e come "vita nostra" (Col III,4)?

Ogni cristiano è convinto nel profondo del proprio essere che Cristo è una realtà, qualcosa di vivo, anche in lui. Questo potrebbe essere ciò che san Tommaso definisce una "quasi esperienza". Forse il battesimo, l'ambiente, l'educazione fanno sì che il cristiano reagisca al nome di Gesù in modo diverso da come reagirebbe dinnanzi a un qualunque altro nome. Gesù Cristo significa qualcosa per lui. Ci troviamo di fronte a un fatto sociologico comune a ogni cristiano.

Ma non dobbiamo fermarci qui e cadere nell'indifferenza e nell'oblio, come capita a tanti cristiani ai quali l'acqua battesimale versata sulla testa non è arrivata fino al cuore. Si apre allora una doppia strada che ognuno deve percorrere secondo i talenti ricevuti: la ricerca intellettuale e il cammino interiore. In altre parole: dobbiamo domandare alla tradizione chi sia questo Cristo e al contempo chiedere al nostro cuore che cosa possa significare. Se la prima strada non si congiunge con la seconda non giungeremo a una vita cristiana autentica - e resteremo al più catecumeni.

Due versanti interpretativi ci possono condurre in cima all'esperienza di questo "manere" l'uno nell'altro. Uno, che potremmo chiamare antropologico, e un altro filosofico.

Il primo è il fenomeno ben noto e universale dell'innamoramento. La visione della persona amata si trasforma. Gli altri non vedono quello che l'innamorato vede. Ma c'è di più - e parliamo sempre di un vero innamoramento e non di una infatuazione più o meno superficiale o semplicemente 'endocrina' -: quelli che veramente si amano vivono in un certo qual modo l'uno nell'altro; le sofferenze e la gioia dell'uno toccano l'altro. C'è una interpenetrazione "sui generis". Non è soltanto "una sola carne", come direbbe Paolo;

c'è anzitutto un solo spirito. C'è un rimanere l'uno nell'altro.

Il secondo, che è pure un fenomeno universale, potrebbe essere formulato in questo modo. Tutti gli uomini, in un modo o nell'altro, sono aperti alla trascendenza. L'uomo ha una certa consapevolezza che nella realtà c'è dell'altro, qualcosa di più grande di quanto il suo sguardo possa cogliere. Generalmente nella storia delle idee questa apertura alla trascendenza è definita fede religiosa e il nome più comune per esprimere il termine di questa esperienza umana è chiamato il divino e molto spesso Dio. Ma frequentemente si avverte che qualcosa di questa trascendenza scende nell'intimo dell'uomo e allora si parla dell'immanenza del divino. Dio, il sacro, il numinoso, o come lo si voglia chiamare, sta allora in noi; è "in-manente". C'è un "manere" di Dio nell'uomo. Questo crea una certa reciprocità: Dio sta in noi e noi in Dio. Paolo, echeggiando la saggezza ellenica, predicò agli ateniesi che "in" Dio "noi viviamo, ci muoviamo e siamo" (At XVII,28).

In effetti, l'esperienza dell'immensità divina fa sì che non si possa ammettere niente fuori di essa. Il nostro "manere", la nostra "ex-sistenza", è dunque in Dio. La relazione tra Dio e l'uomo allora, invece di essere di pura trascendenza (che non ammette relazione) è di immanenza. Dio è il mistero trascendente immanente in noi. Perciò è comune a diverse religioni la convinzione che chi pensa di avere visto il Dio trascendente non affermi la verità. "Si comprehendis non est Deus" [Se capisci non è Dio], dice sant'Agostino riassumendo tutta l'idea patristica ("Sermo" 117, c. 3,5; PL 38,663). E' nell'immanenza che si scopre la trascendenza. Ci rendiamo conto che 'rimaniamo' in qualcosa che, stando dentro di noi, è più grande di noi, ci trascende. La mistica ce ne parla costantemente. Basti citare quella prima frase intraducibile della "Isa-upanishad": "Tutto ciò che si muove in questo mondo mutevole è avvolto da Dio" (4).

Questa non è ancora l'esperienza cristofanica, che non è meramente 'umana' come la prima, né esclusivamente 'divina' come la seconda. Anzi l'esperienza cristofanica ci rivela che né la prima è solo umana né la seconda solo divina quando sono autentiche. Nell'esperienza cristofanica non è Dio che rimane in noi e noi in lui, ma una presenza teandrica o eucaristica, che penetra in noi, che rimane in noi e noi in essa. Da una parte, è

simile all'esperienza antropologica dell'innamoramento, ma con una differenza: l'esperienza cristofanica non è mera presenza umana. Dall'altra parte, è simile all'esperienza della trascendenza (immanenza) divina ma con una differenza: non è mera presenza divina. E' umana e divina in un'unione "sui generis". E' un mutuo "manere" che, pur essendo umano, presenta i caratteri dell'immanenza divina. E' un "manere" teandrico che assomma la natura delle due esperienze descritte.

Qui si vive in forma esperienziale ciò che viene poi elaborato dalle varie dottrine. L'incontro con il Cristo partecipa della natura dell'incontro con la persona amata e con il divino. Senza innamoramento e senza il silenzio dell'"Abgrund" [abisso], non c'è cristofania, cioè la manifestazione cristica. La mistica cristiana presenta questa polarità non esente da tensioni. Quelli inclini alla conoscenza, allo "jnana", vedranno l'aspetto divino, quelli più sensibili all'amore, alla "bhakti", vedranno l'umanità del Cristo come centrale.

In questo senso la cristofania presenta una sua peculiarità. Essa non è una mera teofania, ma non è nemmeno la scoperta amorosa dell'essere amato. Più che sintesi tra le due, che fa pensare a una "Aufhebung" (hegeliana) delle due esperienze; è un'unione non-dualista, che in un certo senso è alla base delle due esperienze citate. E, in effetti, anche nella vita vanno insieme. Non è forse vero che gli innamorati tendono a divinizzare l'essere amato? Non è forse vero che anche i mistici più intellettuali tendono ad antropomorfizzare il divino? L'esperienza cristofanica è unitaria. Non spacca l'immanenza di Cristo in una parte umana e un'altra divina. E' un'esperienza "advaita".

Forse il modello scritturistico di questa esperienza cristofanica è l'incontro di Damasco (At IX,1 s.s.). Paolo non ha mai visto Gesù con il primo occhio (dei sensi). La sua visione del secondo occhio (la mente) è quella di un Gesù traditore della Legge che merita la morte. A Damasco gli si apre improvviso il terzo occhio (quello dello spirito), e vede Gesù. E' dunque naturale che, abbagliato, rimanga cieco del primo occhio finché più lentamente non ci sarà luce anche nel secondo occhio e vedrà con il terzo occhio la trasformazione che quel Gesù è venuto a recare. Allora potrà dire che ha

incontrato il Cristo in Gesù e parlerà con l'autorità di chi ha visto.

Possiamo anche riportare due esempi da altre religioni. Ma anche qui notiamo delle differenze. La "Krshna-bhakti" ci offre qualcosa di simile, ma non uguale. Krshna è una figura umana interiorizzata e viva nel nostro cuore; è immanente in noi. Ma Krshna è un "avatara", cioè una discesa divina, non una incarnazione nel senso cristiano. Krshna è Dio in forma umana, non un Uomo-Dio - anche se nella pratica le differenze tendono a svanire. Nella terminologia cristiana si chiamerebbe docetismo - che in una certa visione visnuita non ha senso, perché Visnu è tutto. Il Krshna del cuore, il Krshna vivo è Dio che ha preso forma umana, ma questa forma è illusoria.

La figura del "guru" in alcune forme di spiritualità neohinduiste potrebbe essere rapportata all'esperienza cristofanica. Ma anche qui le differenze morfologiche sono notevoli. Fenomenologicamente parlando ci possono essere molti "guru", come molti "avatara", ma la figura di molti Cristi sarebbe contraddittoria, come contraddittoria è l'idea di molti Dei nel senso monoteista. Sarebbero un solo Dio - soltanto sotto aspetti diversi. Due esseri supremi e infiniti non si possono distinguere, non sarebbero due. Il "guru", anche se a volte si chiama "sat-guru" e "jagat-guru", non ha generalmente la pretesa né di essere unico né universale. La relazione è molto personale. Il "guru" è tale per lo "sisya", il discepolo, e il suo ruolo non ha la pretesa di una funzione cosmica anche se più recentemente questa tendenza si è fatta strada, forse per influenza cristiana.

Ogni esperienza è personale e per tanto non comparabile, ma, esprimendoci in un linguaggio che vuole essere intelligibile, dobbiamo utilizzare idee della tradizione.

La vita eucaristica è la concretizzazione di questa esperienza. Non per niente una tradizione patristica importante, continuata poi nel medioevo fino all'età moderna, vedeva nell'eucaristia (non certamente nella comunione, come alcuni pretesero) il farmaco dell'immortalità e la condizione per la risurrezione (Gv VI,54) (5). Infatti nell'eucaristia si incontra il Cristo nello stesso modo in cui si entra in contatto con un uomo: fisicamente. L'eucaristia è materiale e, allo stesso tempo, non è un qualunque pezzo di pane e un bicchiere di

vino, non è nemmeno antropofagia. E' un incontro anche spirituale. Non per caso, soprattutto le religioni primordiali conoscono riti simili di contatto fisico con la divinità, anche se per altri aspetti diversi dall'eucaristia.

Comunque sia, nella spiritualità eucaristica, diversa dall'attaccamento alla comunione, troviamo la forma teandrica del "manere" l'uno nell'altro come esplicitamente narrano i testi (Gv VI,33-58).

Ma c'è dell'altro nell'esperienza cristofanica - e qui va corretta una certa pietà tanto eucaristica quanto cristica. Detto in forma concisa: Gesù non è Dio, ma figlio di Dio e, come figlio, "uguale" al Padre perché il Padre non trattiene niente per sé. Nel nostro contesto, il "manere" di cui parliamo è un "manere" dinamico; in un certo qual modo transeunte perché, come dicono anche i testi, Cristo ci porta al Padre e non rimane chiuso in noi. Dobbiamo rimanere in lui come lui rimane nel Padre, andando verso di Lui. "Per Christum Dominum nostrum", attraverso il Cristo, per mezzo di lui, finiscono quasi tutte le preghiere liturgiche. Anche l'amore umano profondo non si chiude nell'amato, ma lo trascende senza lasciarlo; non è un amore chiuso, un "amor curvus", direbbe il medioevo, ma è un amore trinitario. E certamente, quando l'innamoramento è reale, possiede la forza di farci amare anche gli altri. La scoperta dell'immanenza del Cristo non si ferma nel nostro "ego"; ci catapulta verso il Padre e da lui a tutto l'universo. Come cercheremo di spiegare più avanti, l'esperienza cristofanica ci apre a un'esperienza cosmoteandrica.

Riassumendo, la cristofania non è la manifestazione di Dio, né l'incontro con l'amato umano. E' una "fania" "sui generis". Da qui la reazione viscerale contro ogni comparazione da parte di quelli che hanno fatto l'esperienza di Gesù il Cristo. E tuttavia il pensiero critico è legittimo.

Forse la migliore descrizione dell'autoconsapevolezza cristiana si trova nella dossologia finale di Paolo ai Romani (Rm XVI,25-26): Gesù Cristo "secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli eterni ("katà apokalypsin mysteriou chronois aioniois sesighemenou"), si è manifestato ora ("nyn de ephanerothe")" (confronta Col 1,26).

Questo "ora" è ciò che ci sta a cuore e le pagine seguenti

sono un tentativo di immergerci in questa luce.

3. Il linguaggio mistico.

Sul linguaggio mistico si è scritto molto (6). E' opportuno ricordare la condanna di Meister Eckhart e di altri per frasi "ut sonant" ["come" suonano], senza considerare il contesto "ubi sonant" ["dove" suonano] - dimenticando inoltre che le parole soltanto "suonano" là dove "risuonano", cioè nei nostri cuori. Tale distinzione implica che non c'è un linguaggio oggettivo, definito a volte "letterale", nell'interpretazione di testi sacri o non. Comunque sia, la nostra osservazione linguistica va al di là di queste polemiche e vorrebbe introdurre una prospettiva interculturale dimenticata generalmente dalla cultura moderna dominante, che utilizza il linguaggio come un sistema di segni concettuali - a eccezione dei poeti cui si concede la "licenza" di parlare metaforicamente. "Formalissime semper loquitur divus Thomas" [Il divo Tommaso parla sempre in modo rigorosamente accurato] era un detto della scolastica posteriore. Si discute di teologia e anche di fede come se si discutesse di algebra. Non c'è da meravigliarsi quindi che anche dagli epigoni della modernità il linguaggio mistico, per esempio, sia descritto come "obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus et quadam tenus inflatus" (7), per citare i simpatizzanti e non gli avversari.

Basta sfiorare un'altra cultura per rendersi conto che il linguaggio non è un'algebra concettuale che indica più o meno univocamente la "res significata", ma un sistema di "simboli" che richiamano nell'ascoltatore una sintonia e una partecipazione speciale - e doppio sforzo nel lettore che non vede né sente né conosce colui che scrive. "Non sarà che la mancanza di chiarezza ["Unklarheit"] del linguaggio della mistica speculativa (tedesca) sia innanzitutto la "nostra" mancanza di chiarezza?" - si domanda un ottimo conoscitore della tradizione mistica (8). Questo non vuol dire che non sia possibile una critica, né che non occorra una certa empatia psicologica per capire il linguaggio dell'altro. Vuol dire però che ogni linguaggio completo è un complesso sistema

oggettivo-soggettivo, culturale e temporale e soprattutto di livelli di coscienza - e di conoscenza. Quando la teologia tradizionale esigeva la fede per coltivare quella scienza, non voleva escludere nessuno per un pregiudizio elitario (nonostante gli abusi), ma voleva ricordare che si deve essere sulla stessa lunghezza d'onda, per dirla in linguaggio moderno.

Ogni espressione che non si limiti a ripetere concetti già stabiliti, a trastullarsi con essi, ma vuole dar parola a un'esperienza profonda e sofferta deve in certo modo creare il proprio linguaggio, anche se con parole già consacrate.

Nelle pagine seguenti ho cercato di essere il più semplice e chiaro possibile, evitando poesia e metafore, ma le parole sono simboli e non concetti. Una cristofania che tenga presente le altre tradizioni religiose dell'umanità non può pretendere che si accetti l'algebra concettuale dell'occidente come paradigma neutro e universale. Dopo Parmenide sembra si sia dimenticato che i concetti non sono che surrogati della cosa - della realtà. Si accettano le idee di origine platonica che però, svuotate della loro consistenza ontologica (forse attraverso il "transfert" agostiniano a idee divine), diventano semplici segni algebrici (9).

E' stato detto che il senso del linguaggio è il suo uso - ma da parte di chi? Naturalmente di chi sa imporsi, del potere. Il linguaggio dei forti è diventato un'arma. Un discorso cristiano dovrebbe essere cosciente di questo uso (abuso) da parte di chi detiene il potere. "Ci sarà chiesto conto di ogni parola infondata" - e quindi vana, senza energia: "rema argon" (Mt XII,36).

La mistica ha un linguaggio più diretto e immediato. Concludiamo questa introduzione con un commento a una frase di santa Teresa d'Avila che diede vita a un dibattito tra suo fratello don Lorenzo de Cepeda, Giovanni della Croce, altri personaggi e le monache in assenza di Teresa.

La santa udì da Cristo le seguenti parole: "Teresa, "buscate en mi, buscarne en ti"" (10) [cercati in me, cercami in te] che ispirarono il poema di cui riportiamo due strofe. Questa poesia ci sembra una delle espressioni più belle dell'esperienza cristofanica. Non a caso quella "fémina inquieta y andariega" [quella femmina inquieta e girovaga], come fu descritta da un suo denigratore, fu la grande innamorata dell'umanità di

Cristo.

"Alma, buscarte has en Mi,
Y a Mi buscarme has en ti.

...

"Fuiste por amor criada Hermosa, bella, y ansi
En mis entranas pintada,
Si te pierdes, mi amada",
Alma, buscarte has en Mi.

...

"Y si acaso no supieres Donde me hallaras a Mi,
No andes de aqui para alli,
Sino, si hallarme quisieres"
A Mi buscarme has en ti (11)".

[Anima, in Me devi cercarti,
E Me cercare devi in te.

...

Fosti per amor creata
Bella, graziosa, e così
Nel mio cuore dipinta,
Se ti smarrisci, o mia amata,
"Anima, cercarti devi in Me".

...

E se tu forse non sapessi
Dove puoi trovare Me
Non andar di qua e di là,
Ma, se trovarmi volessi
"Me cercare devi in te"].

Ci sia permesso commentare il poema mantenendo la forma della prima persona.

L'uomo è un pellegrino ancora in cammino, un cercatore, un "essere" che ancora non è, in divenire.

"Anima, cerca, non fermarti, non ingannarti: il tuo essere non è compiuto, non è perfetto, è ancora non-fatto".

Questa ricerca è il dinamismo stesso della Vita. Richiama alla mente la significativa espressione del salmo commentato

più volte dalla mistica cristiana nella sua versione latina:

"Semel locutus est Deus, duo haec audiui".

(Sal LXI,12; ebraico LXII,11) (12).

Una sola "locutio" fu data a Teresa: "cerca".

Ma Teresa udì due inviti: "cercati, cercami".

"Cercati"

Tutta la saggezza del mondo ce lo ripete: "conosci te stesso", "domandati chi sei", "entra nel tuo intimo", "scopri il tuo cuore"... Questo è l'invito all'"esperienza autofanica", a conoscere la manifestazione della realtà che noi siamo e della quale dobbiamo essere sempre più coscienti al fine di essere padroni della nostra vita: liberi. Liberi per raggiungere la nostra libertà - liberazione, "soteria", "moksha".

"Cercami"

La maggioranza delle tradizioni dell'umanità ci invita ad aprirci alla trascendenza. Questa ricerca umana non finisce in noi: "cerca Dio", "mettiti in cammino verso l'infinito", "apriti al "nirvana"", "esci da te stesso", "svegliati, "vai sempre più avanti"...

Questo è l'invito all'"esperienza teofanica", a conoscere la luce, che non viene da noi, che ci illumina e ci trasforma - affinché diventiamo pienamente quello che siamo chiamati ad essere.

Fin qui niente di nuovo. Ma Teresa udì di più; udì altri due messaggi:

cercati, "in me";

cercami, "in te".

Questa è l'"esperienza cristofanica" che vorremmo commentare. Non è una mera ricerca di sé in se stessi, una introspezione più o meno egocentrica. Non è nemmeno una semplice ricerca dell'Altro nella trascendenza, un uscire più o meno totale da noi stessi. E' un cercarsi in un'icona che, essendo nel nostro sé più profondo, non ci aliena: Cristo è uomo come noi, ma allo stesso tempo, essendo infinitamente

superiore a noi [Cristo è figlio di Dio, irradiazione, splendore - "apaugasma" - della sua gloria (Eb 1,3)], non ci permette di chiuderci in noi. Cerchiamo noi cercando Cristo; cerchiamo Cristo cercando noi.

Il "buscate en mi" comprende tre momenti:

a) "Cercati in me - svuotandoti di te.

Altrimenti non puoi nemmeno cominciare a cercare: cercheresti soltanto te stesso con il pericolo di sfociare nel solipsismo, nell'autodivinizzazione, nell'egocentrismo, nel narcisismo e così via. Non mi puoi cercare se sei pieno di te - devi svuotarti".

Tutte le tradizioni pongono questa come prima condizione - "Wu-wei", "sunyata", "asat", "me on", "yper on", "penthos", "nihil", "Gelassenheit", "desasimiento", "noche oscura", "abandono", "indiferencia"... -, qualunque sia l'interpretazione dell'origine di tale slancio (grazia, "karma", sforzo, destino, natura profonda...). Questo è l'inizio della vita propriamente umana, della Vita. Senza tale inizio (iniziazione) rimaniamo soltanto una specie del genere animale, non siamo ancora nati alla nostra vera natura. Praticamente tutte le culture umane conoscono riti di iniziazione alla Vita. Il battesimo non ha senso per un animale.

Per cercarci in "lui" dobbiamo fare il vuoto in noi stessi. Questo svuotamento equivale a una morte. Senza questa morte piena a se stessi non si può risuscitare e si rimane moribondi per tutta l'esistenza temporale. Sarebbe patologico rimanere fissi in un ascetismo negativo e necrofilo, forse anche suicida, ma senza questo primo passo, la "compunctio cordis" monastica, la "metanoia" del Vangelo, o la meditazione sulla vacuità, non c'è vita pienamente umana. In termini cristiani la rimozione del "peccato originale" è l'inizio della vera Vita.

b) "Cercati in me - uscendo da te.

Altrimenti non ti troverai. La tua identità, quello che tu cerchi, non sta in te; devi uscire verso l'Altro. Non mi puoi cercare se non abbandoni tutto quello che 'possiedi' - devi

uscire da te".

Ma siccome l'altro è Altro, non c'è strada, non ci sono percorsi già fatti e indicati. Il grande sconosciuto non può essere cercato come un conosciuto: "y por aqui no [h]ay camino", "avijnatam vijanatam", "aghnosia", "rayo de tiniebla", "cloud of unknowing", il tao nominato non è il tao...

Non possiamo arrivare alla trascendenza, ma nemmeno possiamo rimanere chiusi nell'immanenza; dobbiamo aprirci alla trascendenza - soltanto aprirci poiché non possiamo varcare l'abisso senza annullarlo. Di nuovo la disperazione ci apre alla speranza.

"Come si può far questo? Non conosco uomo" - non conosco né il cammino né la meta.

Cercati in Me; questo altro sono io; scopri l'unico Altro che, non essendo propriamente altro, ti permette di essere te stessa, che rompe il tuo isolamento rispettando la tua unicità. E se lasci che l'amore penetri in te scoprirai che quell'Altro non è un altro, ma Me - che sono Io. Scoprirai in Me un microcosmo; non un piccolo mondo, ma il mondo in piccolo, miniaturizzato. Allora incomincerai a scoprire tutto il mondo in Me, e questa scoperta ti renderà solidale con l'universo e ti rivelerà tutti i livelli della realtà in Me. Non puoi sentirti sola. Sei un microcosmo".

Allora il "nihil mundani (malgrado il senso peggiorativo che a volte la parola ha acquistato) a me alienum puto" [niente del mondo considero a me estraneo] ci diventerà connaturale e l'interiorità non sarà nemica dell'esteriorità, come dice il Vangelo di Tommaso.

L'uomo è un pellegrino, ma il peregrinare non è un viaggiare verso una meta conosciuta, tanto meno una gita turistica alla ricerca di sensazioni esotiche. La vita umana è un mettersi in cammino verso l'avventura rischiosa dell'essere o del non-essere, come dice una "upanishad" ("astiti nastiti"; "Kathaupanishad" I,1,20). Abramo uscì da Ur e non sapeva dove andava (Gn XII, 1; Eb XI,8). "Va', e lascia tutto quello che hai" (confronta Mt XIX,21). Tutte le letterature del mondo ce ne parlano. Bisogna andare alla ricerca del Graal, della

principessa, del tesoro, del cielo, dello sconosciuto, della felicità... di Dio.

c) "Cercati in me - scoprendo Me.

Altrimenti scoprirai solo un non te. Scoprendo Me scoprirai in Me un "mikrotheos"; non un piccolo Dio, ma Dio nella misura umana, un Dio incarnato. Il cammino verso di Me non finisce mai".

La realtà 'ultima' sfugge e lentamente se ne intravede il motivo: perché questa realtà è anche in noi, siamo anche noi e non possiamo alienarci, cioè fuggire da noi stessi. Scopriamo allora che questo Me non ci è estraneo, che noi stessi siamo coinvolti.

A questo livello la conoscenza oggettiva non è più possibile: la conoscenza coinvolge parimenti il soggetto. E' l'intuizione mistica, la visione del terzo occhio, la consapevolezza della 'realizzazione' -che non è mai finita (infatti è infinita).

Dio (l'infinito, la realtà, l'assoluto o anche il "nirvana"...) non è un oggetto, né di pensiero, né di preghiera. Il terzo occhio non è in competizione con l'occhio intellettuale; appartiene a un altro ordine. Non soltanto scopriamo tutta la realtà in noi, ma ci rendiamo anche consapevoli di essere noi stessi la realtà. Il considerarci "parte" di questa realtà è una metafora grossolana e troppo spaziale. Siamo piuttosto immagini, icone di tutta la realtà. Alziamo il "velamen essendi" [il velo dell'essere] (Eckhart), per intravedere il "mikrotheos" che siamo noi. Troviamo un'immagine bellissima in Clemente d'Alessandria: "Tutto ciò che appare velato contiene verità più grandi... come le forme... risultano più attraenti quando lasciano intravedere la loro grazia sotto tuniche leggere" ("Stromata" V, 9). Anche qui troviamo un tema quasi universale. La perla non è lontana, "Noli foras ire..." (13); il tesoro sta sotto casa tua, chiudi le finestre e gli occhi; "questo sei tu, o Svetaketu" (CU VI,8,7, eccetera). Questo Me non è un'astrazione, ha un volto riconoscibile. L'amante scopre l'amata...

""Buscate en Mi". Ma questo non è che l'introito. Ti cerchi, ti devi cercare, sei costretto a cercarti, a conoscere chi sei. Ma

questo lo devi fare fuori di te (perciò cerchi) senza uscire da te - altrimenti non ti troverai, ma troverai un altro, ti alienerai".

Il "ghnoti seauton", "(a)gnosce te ipsum", "conosci te stesso", è un imperativo della natura umana. Non ci possiamo però conoscere come oggetti, perché non siamo oggetti. Ci dovremmo conoscere come soggetti, ma la piena autoconoscenza non è possibile: il chi conosciuto non è il chi conoscente.

"Non puoi cercarti nelle cose. Esse non sono te - e se ti trovassi tra di esse saresti semplicemente una cosa. Non puoi nemmeno cercarti in un Dio trascendente perché non ti è possibile e, se lo fosse, il Dio o non sarebbe più trascendente o tu non saresti più tu, il tuo io. Devi dunque cercarti in "Me", e questo ti permetterà di essere quella che sei. Devi cercarti cercando "Me".

Questo ci porta al secondo momento: ciò che cerchiamo non può che essere in noi.

"Buscarne en ti".

Anche qui possiamo distinguere tre stadi:

a) "Cercami in te - come il tuo 'te' più profondo".

E' il "pellegrinaggio verso l'"atman" (Sankara), la ricerca dell'Essere (Parmenide), il camminare verso la terra promessa (Mosè).

"Ma in te non troverai all'inizio niente che assomigli a Me. In te troverai solo egoismo, pochezza, limitazione. E se questo non fossi tu? Hai dimenticato che sei "bella e graziosa, nel mio cuore dipinta"? Se cerchi Me in te troverai questa bontà, bellezza e verità che è in te, scoprirai la tua dignità e avrai fiducia in te. Come puoi credere in Me se non credi in te, che è il soggetto del tuo credere?".

L'onore umano, quell'onore che nella Spagna di Teresa era

così potente, non è il prestigio o la fama come credevano Aristotele, Cicerone o Tommaso d'Aquino, non è la reputazione sociale, per quanto importante sia, ma l'onore della stessa persona umana, la dignità di ciascuno di noi. Se perdiamo questa autostima, questa fiducia in noi stessi, difficilmente potremo stimare gli altri e avere fede in 'Dio'. Perciò questo "cerkami" viene dopo il "cercati". Non possiamo cercare 'Dio' se non abbiamo fiducia in chi ricerca. La 'morte di Dio' è frutto della morte del soggetto per il quale Dio potrebbe essere Dio. La crisi del nostro tempo è anzitutto la crisi dell'uomo, che abbiamo ridotto a un fattore economico nel grande ingranaggio della competitività. Benché le 'olimpiadi' di san Paolo (1 Cor IX,24-27, eccetera) non siano le nostre, si tratta pur sempre di una metafora poco felice. Dopo tutto il vincitore non è chi corre molto (Rm IX,16, eccetera). Per cercare la perla, il regno di Dio, la verità, la giustizia, la bellezza... in noi, dobbiamo avere quell'autostima che rende credibile che ci sia in noi qualcosa di buono. L'uomo, come abbiamo già detto, è ben altro che un animale con un grande cervello.

b) "Cercami in te - come il tuo tu".

E' difficile essere convinti della nostra dignità, anche se riusciamo a raggiungere questo profondo livello. Non tutto è puro là dentro. Il misticismo rischia di idealizzare l'uomo e di dimenticare la condizione umana. La nostra ricerca di 'lui' in noi non deve ignorare il pericolo di un miraggio.

"Cercami tu, cercami dunque come tu sei; sei tu che mi cerchi e sei tu che mi trovi non come un altro ma come un tu nell'intimità del tuo essere. Tu mi scopri e mi parli come a un amico, a un amato, cioè come un tu che è in rapporto con te. Soltanto quando hai fatto questa scoperta ti renderai conto che il silenzio di questo tu rivela qualcosa di insospettato. Hai vinto il dualismo perché questo tu lo vivi come un tuo tu, ma non hai superato il monismo. Io non sono tu."

Né monismo né dualismo. La realtà è "advitiyam", non dualista, come proclama l'"upanishad" (CU VI,2,1). Il dialogo è un "dià ton logon", un attraversare il "logos", nello Spirito. Se

cerchiamo l'Io in noi lo possiamo trovare soltanto in connessione con noi, non distaccato da noi, ossia come un "tu". Lo scopriamo come il nostro "tu". Ci apriamo alla vita di preghiera: ci rivolgiamo a "lui" come un tu. Preghiamo "lui" come un tu, lo chiamiamo "tu". Il personificare quello che cerchiamo e amiamo è insito nella natura umana. Il parlare con lui come con un tu ci dà un grande senso di fiducia e di sicurezza, come testimonia la letteratura di tutto il mondo. Ma questo tu risponde di rado e quasi mai direttamente. Si perde la prima innocenza e subentra il dubbio che tutto sia una proiezione - forse dei nostri desideri insoddisfatti. Influenzati da troppa psicologia o avviliti dalla "notte oscura dell'anima" molti si scoraggiano e si volgono indietro (Lc IX,62). Ma il pellegrinaggio non finisce qui.

c) "Cercami in te - come il tuo io.

Cercami in te perché fuori di te non mi troverai. Sono io che ti dico che devi cercarmi in te. L'iniziativa non è tua. Mi hai scoperto come un 'tu', ma è proprio questo 'tu' che si rivolge a te come al suo tu. 'Io sono' e per tanto 'tu sei', "tat tvam asi!" Tu sei mia non tanto come proprietà di un padrone o di un Dio creatore, ma tu sei, precisamente, il mio tu - e Io ti chiamo tu. Tu mi sei cara, come dice la "Gita". Tu sei mia figlia, come dice il "Vangelo". Cercami, non come un altro, non come Due, non come Uno, ma come l'Io che io sono, che fa sì che tu sia - un tu, il mio tu. Sei 'tu' che sei un 'tu', non Io".

Siamo ora di fronte al salto mortale: 'lui' non è un altro, non lo può essere se lo cerco in me. L'altro è alienante, scoraggiante. Il grande pericolo, la grande trappola è abbandonare lo slancio verso la ricerca e fermarsi. Questa fermata è mortale.

Ci si ferma quando si rinuncia al cammino, perché se Dio è l'Altro, la meta è irraggiungibile. Questo è il dualismo. Ma la creatura deve rassegnarsi a essere sempre creatura? Non saremo mai Dio? Dobbiamo rassegnarci a essere come Sisifo? L'uomo è condannato a essere un semplice animale razionale e ad accettare "le cose come sono"? L'uomo si ribella perché vuole di più. L'eco del serpente "sarete come Dei" ancora

risuona nelle nostre orecchie e questa aspirazione non si è mai più spenta nella natura umana. Il secondo Adamo ci offre una speranza ancora più ardita: "Non sarete "come" Dei, ma siete chiamati a essere figli dello stesso Dio, a essere una sola cosa con il Figlio, totalmente divinizzati".

Il dualismo fa di questa aspirazione un sogno orgoglioso. L'abisso non può essere varcato. Allora l'uomo, che ha sete di infinito, si scoraggia e si stanca di un pellegrinaggio che non soddisfa la sua irrequietezza. Abbandona Dio e si butta nelle cose di questo mondo, a costruire la "città umana", a realizzare "un mondo migliore", a sognare il paradiso perduto, a proiettare nel futuro le sue speranze fallite. Ma questo futuro non arriva mai e la vita è breve. Forse il marxismo è stato l'ultimo sogno messianico in un futuro storico. Il capitalismo nemmeno lo promette a tutti, ma solo ai vincitori (nella guerra della competitività).

L'uomo si consacra allora al lavoro sulle cose, a diventare il loro padrone, a essere il Signore di esse, poiché il suo Dio si è ritirato nella trascendenza e lo ha abbandonato. Sorge potente il mondo della tecnoscienza moderna. Almeno si potrà costruire una torre di Babele, un governo mondiale e via dicendo - tutto sotto il nostro controllo, naturalmente. Ma ormai, lentamente, anche il progetto umano sembra crollare, così come il disegno divino di un Creatore: il clamore dei vincitori non soffoca le grida degli schiavi, degli oppressi e di tutti gli olocausti della storia.

L'irrequietezza appartiene alla natura umana e quelli che si credono i migliori, fin dall'antichità, per evitare i gorgi di Cariddi di un tempo lineare e di una sconfitta storica cadono nella morsa di Scilla e sono inghiottiti nell'abisso di una divinità che nega il mondo, da dove non escono più. E' il monismo in cui sfocia l'uomo quando vuol liberarsi da solo dal dualismo: il mondo allora sarebbe illusorio, o per lo meno provvisorio, e la personalità un inganno. L'"unum", "ekam", "en" è il tutto. Il nostro pellegrinaggio sarebbe allora del "solo verso il solo" (Plotino, "Eneade" V,1,6 e VI,9,11). Si abbandona la "città terrestre" e non ci si insedia nella "città celeste". E' la spiritualità disincarnata, acosmica.

In ambedue i casi non c'è più dinamismo, ricerca. Il "buscarne" cessa e la vita cessa. Nel primo caso l'uomo rimane

soltanto "uomo" e si accontenta di essere un buon uomo. L'etica diventa religione. Nel secondo caso l'uomo diventa Dio e si consola credendo di non avere più bisogno del "Consolatore" poiché si è già tramutato in Dio. Tutta la storia della spiritualità umana è attraversata da questa tensione: o l'Uomo o Dio; o l'epifania umanistica e atea o la teofania disumanizzante e monoteista. Manca un mediatore, una cristofania al contempo umana e divina. Né l'uomo è la misura di tutte le cose (Protagora, "Frammento" I B) né Dio è il "metron" di tutto (Platone, "Nomoi" 716 c.; confronta "Kratil." 385 a 6, e "Theat." 152 a 2-4), ma la Trinità - come vedevano i pitagorici, ricordati ancora da Ficino ("De amore" II,1). Il "cercami" non si può scindere dal "cercati". Il "me" e il "te" sono correlativi. Il "metron" è umano e divino, teandrico - anzi, cosmoteandrico.

Questo è il terzo stadio: la scoperta dell'Io. Qui la Trinità o l'"advaita" sono centrali.

"Tu' non sei io. 'Tu' sei un 'tu' che sta in Me, un 'tu' che l'Io fa scaturire - amando. Cercandomi in te scopri che sono Io che ti spingo a cercare per darti la Vita nella ricerca stessa. Tu scopri l'Io essendo tu, essendo tu stessa, essendo il tu dell'Io. Io, e solo l'Io può dire "ahambrahmasmi" [io sono "brahman"], Jahvè [io sono quel che sono]; ma tu puoi dire molto di più di 'tu sei "brahman"', puoi fare qualcosa di più grande che pregarmi come un tu, come il tuo tu.

Tu puoi unirti a me e, senza cessare di essere tu, fare l'esperienza che "tu sei" perché Io dico 'Io sono tu', anche se tu non puoi dire 'tu sono (io)'. Potresti, al massimo, dire 'tu sei Io [l'Io]'; ma il 'tu sei' non è l'Io sono".

Avviene allora il salto mortale. Dio non è il Tu, il mio tu, il mio possesso - come in tante spiritualità poco sane. Io non sono io, il "mio" io. Dio è l'Io e io mi scopro "tu", il suo tu. Dio è l'Io, e io sono il suo Tu. E' l'Io che parla e noi ascoltiamo - non come schiavi, non come creature, ma come figli (figli nel Figlio) nello Spirito. Questa è la vita trinitaria, questa è l'esperienza cristofanica: né il mero dualismo della creaturalità, della mondanità, né la semplificazione monista della divinizzazione.

Che cosa sia o chi sia questo Cristo che ha parlato a Teresa è il punto focale del nostro libro.

Parte seconda

IL MISTICISMO DI GESU' IL CRISTO

L'ESPERIENZA DI GESU'

*Tonto phroneite en ymin okai en
Christò Iesou*

*Abbiate in voi gli stessi sentimenti
[l'esperienza coscientemente vissuta]
che furono in Cristo Gesù.
(Fil II,5).*

Capitolo Primo

L'APPROCCIO

Ciò che era fin dal principio
che è stato udito da noi,
che è stato visto con i nostri occhi,
che è stato osservato
e toccato dalle nostre mani:
la Parola di Vita.
E la Vita è stata manifestata
("ephanerothe"),
e noi l'abbiamo vista
e le rendiamo testimonianza
e l'annunciamo a voi:
Vita eterna,
che era con il Padre
ed è stata manifestata
("ephanerothe")
(1 Gv I,1-2).

Questa testimonianza appassionata ci introduce direttamente nel nostro tema. Per due volte il suo autore ci parla della cristofania, omologata in ambedue i casi alla Vita, alla "Vita che era in lui [e che] era la luce degli uomini" (Gv I,4).

L'accoglienza di questa cristofania ci dà il "potere di diventare figli di Dio" (Gv I,12) e se figli, anche noi possiamo "udire", "vedere", "osservare" e "toccare" la "Parola di Vita".

Si tratta di una esperienza che ci dà il potere di scoprire noi stessi e verificare quello che gli altri riferiscono. Dionigi l'Areopagita ci parla del "potere di discernere gli odori" ("Coelestis Hierarchia" XV,3).

Presumendo che sia Giovanni l'autore del nostro lemma, la cristofania ci invita a capire non solo la sua testimonianza ma

anche a fare la stessa esperienza, lasciando che il suono delle sue parole riecheggi anche in noi. Dopo tutto, le parole di Giovanni sono esse pure frutto di una mediazione: la mediazione dei suoi occhi e delle sue mani. Tanti altri hanno visto e toccato quella "manifestazione" e non ci hanno dato la stessa testimonianza. Questo significa che la nostra situazione non è essenzialmente differente. La fede in Cristo non dipende dagli ultimi papiri del Mar Morto. Anche noi possiamo "udire", "vedere", "osservare" e "toccare" come Giovanni la "Parola di Vita". Il pensiero cristiano, soprattutto quello latino e moderno, si è soffermato troppo poco sulla luce taborica, che non è un'allucinazione né una proiezione intellettuale sulla realtà, ma la visione di un aspetto del reale che coinvolge anche noi (confronta Mt XVII, 1 s.; Mc IX,2 s.; Lc IX,28 s.; 2 Pt I,16 s.). La "trasfigurazione" trasforma anche l'osservatore.

Cercheremo di descrivere questo approccio esistenziale.

1. Il problema.

- "Prolegomena".

Prima di tutto è doverosa una breve descrizione del senso in cui usiamo alcune parole chiave.

Per "misticismo" intendiamo tutto ciò che riguarda l'esperienza o le esperienze ultime della realtà. Questa esperienza ultima della realtà è il "locus" dell'esperienza mistica (1).

La parola "realtà" è qui usata come la parola più ampia che abbraccia tutto ciò che in qualunque modo entra nella nostra coscienza - anche come impensabile, ineffabile, non-essente e via dicendo.

Per "ultimo" intendiamo l'irriducibilità intellettuale. Qualcosa è "ultimo" quando non può essere ridotto a nulla di ulteriore, quando la sequenza dei pensieri si arresta, quando l'idea non può essere dedotta da un'altra più generale e certa o quando l'intuizione non va oltre. Platone lo definirebbe "il principio senza (ulteriore) fondamento" ("archè anypothetos", Rep. 510 b). Abhinavagupta lo chiamerebbe "anuttaram",

quello che non può essere superato ("Paratrisika-vivarana" 1). Ma quello che è ultimo per un dato individuo o gruppo non è detto che debba essere ultimo per tutti gli altri (al contrario di Platone in 511 b, il quale definisce "anypothetos" il "principio di tutto": "tou pantos archè"). Una delle più affascinanti scoperte nella prassi del dialogo è il fatto che ciò che per me è indiscutibile o evidente, vale a dire ultimo, per il mio interlocutore può essere discutibile e niente affatto ultimo! Quel che io do per scontato, non è detto che concordi con il mito del mio interlocutore.

Per "esperienza" intendiamo un'immediatezza cosciente, cioè la consapevolezza di qualcosa immediatamente presente. Nell'esperienza non c'è intermediario né mediazione. Il campo dell'esperienza è la coscienza umana. Si potrebbe dire che l'esperienza è radicata nel "turiya" descritto nella "Mandukya-upanishad", da cui, come materia prima, derivano tutti gli stati di coscienza. L'esperienza sta alla base di ogni fenomeno cognitivo, dei sensi, dell'intelletto o di un qualunque altro organo mediante il quale entriamo in contatto con la realtà - senza specificare se, e in qual misura, la realtà sia suscettibile di avere gradi o se siamo noi a costruirli.

Qualunque esperienza è, in tal senso, ultima. In quanto esperienza non può derivare da nient'altro né essere dedotta da un'altra istanza. Ma l'esperienza che posso avere nel toccare un bastone (che i miei occhi vedono spezzato se è semisommerso obliquamente nell'acqua) non rappresenta un'esperienza ultima per la mia mente, in quanto essa può interpretare l'intero fenomeno in modo diverso e ascrivergli vari livelli di realtà o apparenza. Quel serpente che vedo con l'immaginazione nella mia passeggiata vespertina, nell'esempio classico del vedanta, è veramente un serpente, o è forse una fune che la mia mente mi rivela? O quella che ritengo una fune, forse non è che una manifestazione divina e nient'affatto una fune?

La "realtà ultima" è dunque una realtà che non mi è consentito dedurre da null'altro o ridurre a qualcos'altro.

L'"esperienza mistica" starebbe quindi a significare quell'esperienza che ci rivela la realtà ultima, come l'abbiamo descritta.

Questa è solo una descrizione formale, né potrebbe essere altrimenti, perché ha una pretesa di validità al di là delle molte

effettive e possibili interpretazioni. Lasciamo aperta la questione su che cosa questa realtà ultima possa effettivamente essere. Questa è già una domanda post-esperienziale. Anche l'ultimità è relativa al cammino che si percorre per raggiungerla.

Si è soliti parlare di "unione con il divino" (attraverso l'amore o la conoscenza), "contatto con il sacro" e così via. Anche se condividiamo la maggior parte di queste descrizioni all'interno dei rispettivi contesti, non possiamo limitare l'esperienza mistica a una visione teistica o deistica della realtà, né a un fenomeno 'religioso' nel senso 'confessionale' della parola. In ogni caso il campo del misticismo ha poco a che fare con fenomeni paranormali o parapsicologici.

Un primo problema è se sia veramente possibile parlare di tale esperienza. Ogni parola deve tacere e si scioglie insieme alla mente che la pensa (confronta TU II,9,1) o, come dice la tradizione vedica, la tradizione cristiana e tante altre: "In principio era la parola", ma il Principio non è la parola. Il Principio è il Silenzio, cioè il Padre da cui scaturisce la Parola, scrisse verso la fine del primo secolo il martire sant'Ignazio di Antiochia:

"il Dio uno si manifestò ("phanerosas") attraverso suo Figlio Gesù Cristo, il quale è la sua Parola uscita dal Silenzio" (2).

Noi comunque ne parliamo così come parliamo del silenzio (3).

Il campo della coscienza (consapevolezza) è molto più ampio di quello dell'intelligibilità. "L'intelligenza non è altro che la coscienza coperta dal velo dell'ignoranza" ("Tripura Rahasya", 21). Ci rendiamo conto che "esiste" l'inintelligibile anche se non lo capiamo.

Un secondo problema è se sia veramente possibile comparare tali esperienze diverse: problema complesso, perché gli stessi contesti sono diversi. E' necessaria un'"ermeneutica diatopica", cioè, un'interpretazione che non soltanto superi il divario temporale (ermeneutica diacronica), ma quello dei diversi luoghi ("topoi") che non hanno avuto rapporto diretto l'un con l'altro, così che non si possono assumere "a priori" dei presupposti comuni.

E' stato chiesto, per esempio in ambito cristiano in India, già dal tempo di Brahamabandhav Upadhyaya, e più di recente nel caso di Abhisiktananda, quale sia la relazione tra l'esperienza religiosa cristiana e quella dell'"advaita" (4). E' necessario innanzitutto descrivere le due esperienze nei loro rispettivi contesti: personale/non-personale, storico/non-storico, biblico/upanishadico, dualistico/monistico, eccetera (5). Non è possibile alcun confronto tra due esperienze ultime (6). Non c'è alcun punto di riferimento neutrale meta-ultimo. Ogni domanda coinvolge colui che la pone e la risposta è condizionata non solo dalla domanda, ma anche dai parametri di chi la pone.

Dobbiamo abbandonare quindi ogni tentativo di comprensione interculturale? Non necessariamente, a patto che rimaniamo consapevoli dei limiti intrinseci del tentativo nel suo complesso.

In ogni cosiddetta esperienza è come se ci trovassimo di fronte a una corda a quattro fili: possiamo distinguere un filo dall'altro, ma non separarli. Tocchiamo uno attraverso l'altro, e al contempo siamo in grado di identificare i quattro componenti, ma non di isolarli.

In ogni esperienza infatti abbiamo l'"esperienza pura", quell'atto spontaneo, atemporale e non riflessivo, mediante il quale entriamo in immediato contatto con la realtà. Questa esperienza è la fonte dalla quale sgorgano tutte le successive attività del nostro spirito.

In secondo luogo abbiamo la "memoria" di questa esperienza, che ci consente di farne oggetto di descrizione, analisi e altro ancora. Qui compare la temporalità. La memoria rende presente alla nostra mente la pura esperienza e, in un certo senso, la arricchisce, in quanto la combina con le esperienze passate e mette a fuoco la nostra coscienza di essa. La memoria ci permette di parlare dell'esperienza anche se non possiamo darle un senso (confronta 2 Cor XII,2-4 come esempio).

In terzo luogo c'è l'"interpretazione", il pensiero, l'analisi cosciente dell'esperienza mediata dalla memoria. Questa interpretazione avviene secondo le categorie che abbiamo a disposizione. E' chiaro che nel momento in cui parliamo e riflettiamo siamo condizionati dalla nostra educazione, dalle

nostre idiosincrasie, dalla nostra cultura. Spesso tendiamo ad attribuire alla nostra interpretazione una validità universale pari a quella dell'esperienza stessa.

In quarto luogo la nostra stessa interpretazione non è esclusivamente nostra; non siamo soli, ma integrati nel complesso contesto di un'intera cultura. Siamo intrinsecamente dipendenti dallo spazio e dal tempo che ci è stato dato di vivere. Le nostre interpretazioni non solo si rifanno alla memoria della nostra esperienza, ma all'intero bagaglio delle esperienze trascorse e delle idee corrispondenti che abbiamo ereditato dal nostro passato personale e collettivo che funge quasi da "feed-back". Le interpretazioni di altri influenzano, lo si voglia o no, la comprensione della nostra stessa interpretazione. Potremmo definire tutto questo la ricezione della nostra esperienza nel complesso insieme di conoscenze in cui siamo noi stessi inclusi. Inbreve: $E = "e" "m" "i" "r"$.

L'esperienza completa (E) è un insieme di esperienza (e), della sua memoria (m), della nostra interpretazione (i) e della sua ricezione (r) nella sfera culturale del nostro tempo e luogo.

Che cosa chiediamo, ad esempio, quando poniamo la domanda sull'"esperienza cristiana e l'esperienza "advaita"?"

Abbiamo sottomano dati sufficienti su "m", "i", e "r", ma non possiamo ancora dire molto su E se non conosciamo "e", la variabile prima e più importante. Sappiamo che, anche di fronte alla semplice esperienza empirica (sensibile), le nostre descrizioni possono variare considerevolmente.

Nel nostro caso possiamo dire che le interpretazioni tradizionali della memoria del 'fatto' cristiano e di quello "advaita", nelle rispettive recezioni, sono certamente molto diverse. D'altra parte, però, chi crede di aver fatto le 'due' esperienze in seno alle rispettive tradizioni scopre che sono omeomorficamente equivalenti. Tanto nell'una quanto nell'altra si 'vede' che la realtà non è riducibile né a unità (monismo, docetismo) né a dualità (dualismo, umanesimo). Il divino e l'umano non sono né uno né due.

Comunque, il nostro compito non è quello di raffrontare esperienze, ma di studiare l'asserita o possibile esperienza mistica di Gesù il Cristo. Per conoscere l'esperienza di qualcuno in quanto esperienza dobbiamo partecipare di quella esperienza. Ma come possiamo conoscerla? Possiamo

conoscere il differente ambiente culturale, possiamo anche scoprire che abbiamo interpretazioni simili, e persino supporre che i nostri ricordi rivelino una certa corrispondenza; ma possiamo andare oltre? Nessuno può avere un'esperienza per procura: non sarebbe un'esperienza. L'esperienza è personale (7).

Ma non potrebbe forse la fede essere precisamente questa partecipazione all'esperienza ultima? Non potrebbe la persona essere più comunità che individualità? Non è la Divinità più Vita infinita in eterna partecipazione che un Essere supremo individuale?

Se vogliamo quindi tentare di descrivere l'esperienza di Cristo, non possiamo ignorare questi grandi interrogativi.

- L'ambiente.

La prima stesura di questo testo avvenne in occasione di un seminario nel 1990 a Rajpur, in un "asrama" ai piedi dello Himalaya. Erano presenti cristiani e sivaisti esperti nella conoscenza e nella pratica della mistica delle rispettive tradizioni.

Ricordo di aver allora notato che, nella preparazione del seminario dal titolo "Misticismo sivaista e misticismo cristiano", tra i vari argomenti mancava una relazione indispensabile: il misticismo di Gesù Cristo. Due, secondo me, potevano essere i motivi di tale omissione.

Il primo, positivo, era da ricercarsi nel desiderio di rispettare un certo parallelismo e salvaguardare un regime di parità: il cristianesimo e lo sivaismo sono due grandi tradizioni antiche che debbono essere trattate sullo stesso livello, rifuggendo da ogni tipo di prevenzione "a priori" a favore dell'una o dell'altra. Sarebbe stato quantomeno strano presentare una relazione sul misticismo di Siva in quanto Dio. L'attenzione era incentrata sulle esperienze dei suoi fedeli. Così come, d'altro canto, l'attenzione era focalizzata sul misticismo dei discepoli di Gesù Cristo. Se però tentare di parlare dell'autocoscienza di Siva poteva non aver senso, cercare di descrivere l'autocoscienza di Gesù, per quanto difficile potesse essere, non era del tutto fuori luogo.

E' fuori dubbio che il misticismo cristiano è radicato direttamente o indirettamente nell'esperienza personale di Gesù - cosa che non si può dire del misticismo di Siva. L'equivalente omeomorfo di Cristo qui non sarebbe Siva, ma la sua "sakti".

L'altro motivo, piuttosto negativo, che spiegava l'assenza di studi sul misticismo di Cristo poteva derivare dal 'pre-giudizio' per lo più inconscio dei cristiani, fondato sulla convinzione che Gesù Cristo stia al di sopra di tutti e al di là di ogni possibile paragone, per cui è meglio non coinvolgerlo in alcun tentativo di "misticismo comparato". Non essendo il seminario specificatamente cristiano, non c'era motivo di considerare "a priori" Gesù in modo diverso da, poniamo, il grande mistico sivaïta Abhinavaguptacarya, in quanto ambedue sono figure storiche. Considerando Gesù come Dio, non ha senso fare un'analisi antropologica o magari psicologica della divinità, ma Gesù era anche uomo e non si vede perché, in quanto tale, non si debba cercare di studiarlo come si studierebbe un altro uomo. Ben a ragione si è affermato che "Gesù, il predicatore del messaggio, è diventato Gesù, il messaggio predicato" (8). In effetti, la maggioranza delle cristologie verte sul messaggio e si basa sull'impatto di Gesù sulle prime comunità (9).

Ma è possibile comprendere il messaggio senza comprendere il messaggero? Noi 'leggiamo' ciò che disse e studiamo come gli altri lo hanno compreso. Questa è forse la ragione per cui la teologia cristiana, eccetto quella dei mistici, ha messo così poca enfasi sull'esperienza personale. La teologia diventa allora esegesi e interpretazione.

Possiamo o almeno abbiamo il diritto di cercar di rivivere in certa misura la sua esperienza, in modo che la nostra comprensione non sia solo un'arbitraria percezione soggettiva ma una riattualizzazione dell'esperienza originaria? Già sant'Agostino si domandava come si può scoprire l'intenzione e il significato di un autore assente o morto ("De utilitate credendi" V,11).

Questa parte quindi è un approccio cristiano in silente dialogo con la mente e con il cuore della tradizione sivaïtica. E' un testo cristiano che si propone di aver senso in un contesto sivaïtico, anche se, scrivendo in una lingua occidentale, non possiamo ignorare la sensibilità cristiana occidentale e, di

fatto, il lettore cristiano rimane il primo interlocutore di questo studio (10).

Una riflessione cristiana in contesto indiano non può trascurare né le religioni né la situazione socio-politica dell'India attuale. Un paragone può essere di aiuto: la cristologia dell'America Latina, meditata e praticata dalla cosiddetta "teologia della liberazione", "non può che dar adito a certi sospetti", scrive uno dei suoi migliori esponenti. "Per un qualche motivo è stato possibile ai cristiani, in nome di Cristo, ignorare o persino contraddire i principi e i valori fondamentali che furono predicati e attuati da Gesù di Nazaret" (11). Lo sfondo indiano di questo studio è in parte simile a quello dell'America Latina. Le strutture sociali e la situazione storica dell'India sono forse persino peggiori di quelle dell'America Latina. La parola "dalit" (oppresso, schiacciato) compendia ciò che vogliamo dire. Ci ricorda un problema che non è esclusivamente cristiano, ma che non può essere trascurato da nessuna riflessione cristiana (12). Una cristofania in India non può ignorare il fatto "dalit", che ha una rilevanza teologica speciale (13). Oppressione e sfruttamento come abbiamo già accennato, sono fenomeni mondiali che nessuna cristofania può ignorare senza contraddirsi. Il problema "dalit" è più scottante in quanto il "fatto "dalit"", non unico nella storia ma assai rilevante sul piano sociologico, ha avuto finora una quasi giustificazione (pseudo) religiosa. E' pur vero che l'idea vedantica del mondo come non-reale e del "karma" come catena fatalistica costituiscono o sottigliezze o aberrazioni all'interno dello stesso hinduismo, ma una certa mentalità assai diffusa tra i popoli del subcontinente indico (14) accetta tali interpretazioni che aumentano il grado di tollerabilità sia negli oppressi che nel sistema oppressore. Non dobbiamo scandalizzarci perché, pur essendo vero che Cristo chiama mammona il denaro e ci dice di amare il prossimo come noi stessi, la mentalità occidentale e cristiana corrente prova scarso senso di colpa nel 'godere' di uno "standard" di vita per lo più responsabile di tante ingiustizie strutturali (15).

Riassumendo: l'ambiente non è solo l'interno bucolico di un "asrama" con gente colta e pacifica; include anche una popolazione più numerosa dell'insieme di quella europea, la cui maggioranza vive con meno di un dollaro al giorno e sta

dando segno di perdere la speranza. E pregherei il lettore di non considerare questo accenno come una digressione, anche se può dare l'impressione di sconfinare in altre sfere. Dopo tutto la cristofania si prefigge di congiungere cielo e terra.

- Il punto di partenza.

"Il testo".

Ci proponiamo di esplorare il misticismo di Gesù Cristo! (16).

Stiamo tentando di entrare nel recesso più sacro dell'uomo; ci proponiamo di raggiungere la comprensione di un essere (l'essere umano), la cui natura è fundamentalmente autocomprensione. Diversamente da tutti gli altri oggetti di conoscenza, non possiamo capire un essere umano se non conosciamo come lui si capisce, cioè quale sia la sua autocomprensione. L'uomo è un essere autocosciente. E Gesù Cristo era anche un uomo. Un uomo, comunque, che sembrava aver fatta propria per sé e per gli altri la frase del salmo LXXXI,6 "Voi siete Dei" (Gv X,34), cioè che tutti "possiamo partecipare della natura divina" (2 Pt I,4). In questa luce le parole paoline acquistano un senso nuovo rispetto a quello abituale: "il ministero della grazia di Dio" [l'economia della gioia di Dio] (Ef III,2) consiste nel fatto "che le genti sono chiamate, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo..." (Ef III,6). E di fatto questa è stata la più intima aspirazione naturale di ogni cristiano - anzi di ogni uomo, poiché la spinta a diventare infinito ["come Dei"] (Gn III,5) sembra essere connaturale all'uomo (17). Nonostante le differenze, Gesù non fu il solo a rivelarci l'abisso dell'"ahambrahmasmi" ("Io sono "brahman"").

Come possiamo procedere? Esiste un metodo più o meno idoneo? Se vogliamo sapere come una persona comprende se stessa, non dovremmo forse essere quella stessa persona? "Individuum ineffabile", dicevano gli antichi.

Abbiamo anzitutto un testo, o meglio una serie di testi scrupolosamente analizzati. Si può asserire che nessun altro personaggio storico sia stato sottoposto a un tale scrutinio. Ma la nostra indagine punta molto in alto, perché, in prima

istanza, il nostro interesse non è rivolto a un testo, ma a una persona - che tuttavia giungiamo a conoscere attraverso una serie di testi. O possiamo avere accesso al mistero della persona anche in altri modi? Una cosa comunque è certa: i testi non sono forse sufficienti per capire e conoscere l'autore ("la lettera uccide", 2 Cor III,6), ma non possiamo accantonarli (Confronta 2 Tm III,16; 2 Pt I,20; eccetera). Sarebbe opportuno che l'esegeta scrupoloso meditasse sulla forza liberante della frase di san Tommaso:

"... omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae scripturae aptari, est eius sensus"

[ogni verità, che senza infrangere il significato letterale delle parole può essere adattata alla sacra scrittura, ne costituisce (pure) il significato].

("De potentia Dei", q. 4, a. 1).

Anche se non è qui possibile affrontare l'intera problematica, dobbiamo menzionarla per superare la tentazione moderna e nominalistica di risolvere i problemi umani riducendoli a parametri astratti. L'algebra, per quanto possa essere un buon ausilio, non è una scienza appropriata per l'antropologia in quanto tale, né per una filosofia che sia fedele al suo nome.

Le tracce di Gesù sono abbastanza chiare: una trentina d'anni di vita privata e circa tre anni, o forse uno solo, di intensa attività pubblica. Abbiamo i quattro "Evangelii", oltre a un limitato numero di documenti cosiddetti canonici e non-canonici e alcune notizie nella letteratura posteriore (18). Sappiamo inoltre che il suo impatto nell'arco di venti secoli ha suscitato apologetiche esaltate, attacchi feroci e tutto un coacervo di interpretazioni intermedie, come pure di romanzi e film. Anche tutto questo fa parte dell'immagine di Gesù. Conosciamo alcune delle sue parole, molte espressioni che gli sono state attribuite, diverse sue azioni e possiamo ragionevolmente avanzare delle congetture sui suoi disegni più importanti.

Da tutto ciò emerge un ritratto che possiamo così riassumere: Gesù era un uomo di Galilea che viveva in un'area inquieta di una piccola parte del mondo, marginale rispetto

agli "standard" politici del tempo; apparteneva a un popolo orgoglioso della sua storia millenaria che percepiva un'imminente catastrofe, generata da una crisi interna e, più ancora, dalla dominazione esterna di un impero straniero e potente. Gesù, sia che fosse completamente ebreo o ebreo solo per parte di madre (19), non si schierò né con i sadducei conservatori, né con gli zeloti estremisti e nemmeno percorse la via di mezzo dei farisei o dei più esoterici esseni. Se ne stette solo e provò un'immensa compassione per gli "am ha'aretz" la gente semplice priva di istruzione di cui per un certo periodo suscitò l'entusiasmo, anche se fu seguito, senza essere molto compreso, solo da un gruppetto di uomini e donne di strati sociali diversi, per lo più di umili origini. Questo accadde quasi duemila anni fa. Egli fu crocifisso poi dai romani, istigati dalla sua stessa gente. In quel tempo altre migliaia di uomini erano stati crocifissi perché non si erano conformati allo "status quo" politico. Oggi quasi tutto ciò è stato dimenticato, tranne la vita di quella singolare e affascinante persona di Jeshua, figlio di Miriam.

In quanto alla sua attività, si può dire che egli si limitò a far del bene alla gente semplice, guarendola nel corpo e nello spirito e predicando il perdono dei peccati. Solo occasionalmente affrontò discussioni con gente colta; il più delle volte predicava all'aperto a persone umili. Le sue parole più ricordate, "le beatitudini", che pare siano state pronunciate in diverse occasioni su una montagna o in una pianura del suo paese, sembravano belle anche se un po' ingenue. Ai suoi amici più intimi (li chiamava così) trasmise forse un messaggio più profondo, dando particolare enfasi all'unità e intimità con lui. Sembrava seguire i rituali della propria tradizione anche se, all'apparenza, con una certa libertà.

La maggior parte delle sue dottrine rimanevano nell'ambito della tradizione ebraica, dando gran risalto all'amore verso Dio e il prossimo, alla pace e alla libertà. Possiamo trovare questi nobili insegnamenti in gran parte delle tradizioni umane.

E' vero che alcuni lo hanno anche giudicato un pavidò, un mentitore e un uomo che suscitò aspettative e promise ricompense spirituali, pur sapendo che non avrebbe mai potuto mantenerle. Gesù, figlio di Maria, ha suscitato odio e amore sia nei tempi antichi che in quelli moderni. Potremmo persino

asserire che fosse l'amante di Maria Maddalena, il padre segreto di Giovanni evangelista, un ipocrita sottile e un astuto furfante che aveva un piano politico segreto per rovesciare sia i romani che gli ebrei e stabilire il suo regno messianico fondamentalista; o possiamo dire che era solo un fanatico ebreo i cui piani andarono a monte perché Giuda, il Sanedrino, o chiunque altro, vanificò le sue mosse (20). Forse noi ora lo conosciamo meglio attraverso i frutti lasciati dai suoi seguaci. Ma anche questi frutti sono ambivalenti: tra i suoi seguaci ci sono santi e peccatori. Non possiamo escludere "a priori" nessuna possibile interpretazione, anche se ci troviamo a difendere la nostra tesi "a posteriori" presentando un quadro convincente della sua personalità.

"Il contesto".

Le tracce di Gesù non furono lasciate sospese per aria, ma impresse sul suolo ebraico, al tempo dei romani e in un contesto semitico di modi di pensare e di affrontare il mondo. La gente cui si rivolgeva non era dell'Africa della Grecia, dell'India, della Cina o dell'Europa, la sua estrazione non era quella dell'Iran, dell'Egitto, di Babilonia o della Sumeria (21). Sapeva leggere e probabilmente anche scrivere, ma non pare fosse a conoscenza del vasto mondo o di altre culture oltre la propria - malgrado alcune eco occasionali che si possono far risalire ad altre tradizioni, ma che possono essere semplicemente fattori comuni al sentire umano. Ogni ipotesi è aperta sui suoi viaggi fuori dal paese quand'era giovane ma, oltre a non disporre di alcuna prova, difficilmente si trovano tracce evidenti di altre culture sia nelle sue parole che nel suo comportamento (22). Cionostante c'è una vena non ebraica, e certamente non ortodossa, nelle sue parole e nel suo agire. Parecchie volte gli evangelisti, infatti, lasciano trapelare un certo distacco dall'atmosfera giudaica e dai costumi del popolo che lo vide nascere. Quanto più si fa di Gesù un ebreo, come una certa corrente attuale vuol fare allo scopo comprensibile di sradicare la vergogna cristiana dell'antisemitismo, tanto più chiaramente emerge il suo distanziarsi dall'ortodossia giudaica (23).

E' un segno positivo dei nostri tempi che i cristiani, cominciando dal Papa, chiedano perdono per l'antisemitismo

cristiano e che si sottolinei la radice ebraica del cristianesimo; questo però non basta se la stessa sindrome di attribuire la colpa ad altri si manifesta ora considerando Pilato colpevole e facendo ricadere la responsabilità sui romani. Sembra che i cristiani non siano ancora in grado di chiedere perdono ai "pagani" e alle altre religioni. Penso che questo passo di riconciliazione con il giudaismo debba essere soltanto un primo passo per una maggiore armonia anche con le altre religioni. C'era bisogno dello Stato di Israele per riconoscere l'antisemitismo cristiano? Dobbiamo aspettare la reazione del fondamentalismo hindu o che la Repubblica Cinese richieda alle chiese cristiane una più profonda "metanoia"? Deve essere sempre la teologia a rimorchio della politica? Comunque sia, non è possibile comprendere Gesù senza collocarlo nel suo stretto ambito popolare ebraico. E diciamo 'popolare', perché non si riscontrano nella sua vita tracce di erudizione. Non era un Gamaliele e nemmeno un Paolo di Tarso, un Akiba o uno dei giganti intellettuali della sua tradizione. Qualunque cosa possa significare nella teologia cristiana degli ultimi due secoli "l'indagine sul Gesù storico", e qualsivoglia tensione sia possibile riscontrare tra quest'ultimo e il "Cristo della fede", è impossibile comprendere la personalità di Gesù il Cristo se si cancellano o si minimizzano i tratti concreti di un ebreo che visse e morì non più di sessanta generazioni fa.

Queste sessanta generazioni, però, hanno pesantemente contribuito sia a chiarire che a offuscare la comprensione di Gesù. Forse nella storia nessun'altra figura è stata presentata in forme più variegata (24). E non ci riferiamo solo alle cosiddette "vite di Gesù", ma anche a tutte le gesuologie poste a base di ogni genere di teologie, cristologie, ecclesiologie e via di seguito (25). E' possibile districarsi in una simile giungla (26)? Questo contesto forma il fitto tessuto nel quale appare la figura di Gesù; ma non possiamo comunque tracciare un'immagine di Cristo in grado di riscuotere un qualche consenso. Ecco però che proprio questa impossibilità ci porta a scoprire alcuni tratti del 'profilo della personalità' di Gesù di Nazaret che trascendono le contingenze storiche. Ci spiegheremo con un esempio. Possiamo sostenere infatti che un tale Gesù abbia detto: "Io e il Padre siamo uno". Non affermiamo né che questo provi la sua divinità né la sua pazzia

o perlomeno la sua irresponsabilità. Diciamo solo che le tracce del Gesù storico o mitico, così come ci sono giunte, testimoniano questa affermazione e che questa affermazione rivela un'esperienza centrale per la vita umana.

"Il pretesto".

La conoscenza del contesto è necessaria per capire un testo. E' questo un elemento importante dell'ermeneutica diatopica, in quanto le interpretazioni dei contesti sono governate da principi diversi da quelli che regolano la comprensione dei testi. Sappiamo, di contro, che ogni testo è anche un pretesto per dire qualcosa e che è necessario raggiungerne l'ordito per scoprire il pretesto che sta al di sopra e al di là del contesto. Dobbiamo anche capire i pretesti: una questione esistenziale che trascende la comprensione puramente concettuale di un testo. La confessione del pretesto è ancora più delicata dell'ermeneutica del testo e della conoscenza del contesto perché, da un lato, coinvolge anche noi e, dall'altro, i pretesti sono molto spesso inconsci, velati da interessi, anche dall'interesse per la verità - una verità, però, che più o meno già 'intuiamo' dove si trova. Qual è stato il pretesto che ha spinto i cristiani a dare l'interpretazione che hanno dato dell'uomo di Nazaret? La nostra indagine deve riconoscere che i nostri occhiali personali delineano la forma di Gesù che vediamo, ma il fatto di essere consci che portiamo delle lenti e che abbiamo anche un'idea di come esse formino e deformino l'immagine, ci consente di attribuire alla nostra descrizione i necessari fattori di incertezza o variabilità che permettono di creare un quadro concreto che possa risultare convincente per un congruo numero di coloro per i quali il nome di Gesù non è una questione da poco. La nostra domanda era se possiamo penetrare nei recessi più profondi di un altro individuo o se dobbiamo accontentarci di operare come un investigatore che ricostruisce un evento trascorso. L'interrogativo ultimo è se la fede cristiana si basi esclusivamente sulla fiducia riposta in quei teologi e investigatori che ricostruiscono le tracce del 'fondatore' storico del cristianesimo o se essa non abbia invece anche un'altra fonte. La fede cristiana si fonda su un libro storico o su un'esperienza personale? E' qualcosa come la grazia o semplicemente la conclusione intelligente di un

sillogismo? Questa è una questione fondamentale!

Non vorrei essere frainteso dai cristiani occidentali che credono nel mito della storia. Non si può negare che Gesù sia stato un individuo storico di un paio di millenni fa. Ma non serve ignorare che in molte parti del mondo, e per il prossimo terzo millennio cristiano, la figura di Cristo potrebbe avere senso anche se vista sotto un'altra luce. Usando espressioni cristiane tradizionali, si potrebbe dire che, se Gesù era ebreo, il Gesù risorto - ossia il Cristo - non è né gentile, né greco, né ebreo. Ma ora non è il caso di indulgere in controversie teologiche. Ci proponiamo semplicemente di comprendere la figura di Cristo entro un contesto più vasto di quello semitico e storico. Occorre la circoncisione della mente per capire l'uomo di Galilea, quando i suoi seguaci più vicini già respingevano la circoncisione del corpo (At XV,1-29) (27)?

Vorrei rassicurare i cristiani che non perdono nulla della profondità della tradizione cristiana rinunciando a un certo monopolio su Cristo. La nostra interpretazione rientra nell'ortodossia - a meno che non si identifichi ortodossia con microdossia. Rassicurerei poi coloro che non rientrano nel credo cristiano che nulla va perduto della profondità delle loro rispettive tradizioni considerando la figura di Cristo come il nome cristiano di un equivalente omeomorfo di "ciò che" altre culture esprimono e intendono in modo diverso. La grande difficoltà, filosoficamente parlando, deriva dalla sostanzializzazione di questo "ciò che". Equivalenza omeomorfa non significa affatto equivalenza religiosa.

Si può obiettare che il contesto proprio di Gesù era il mondo ebraico e che non ci è permesso estrapolarlo. Tuttavia le prime generazioni di cristiani, muovendo forse da Giovanni e culminando a Efeso e Calcedonia, ne operarono già il trapianto nel mondo ellenistico. Non si dovrebbe quindi escludere la possibilità di un ulteriore trapianto interculturale. Ci può essere obiettato che ora non siamo nella stessa situazione di quei tempi di formazione. Replicherei semplicemente: "Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e nei secoli" (Eb XIII,8). In altre parole non si nega la storia né si indulge a un'interpretazione 'gnostica' di Cristo. Proprio perché la storia è molto importante non la si riduce ai tempi passati (28).

Ecco dunque il nostro pretesto che la stessa confessione

rende più aperto e flessibile. Attraverso tante e necessarie mediazioni abbiamo creduto in Cristo e vorremmo descrivere questa esperienza ritornando criticamente alle mediazioni stesse.

Avendo confessato il nostro pretesto, dobbiamo aggiungere che questo non pretende di fare né un'apologia né una condanna del cristianesimo. La tradizione cristiana non è né meramente dottrinale né esclusivamente storica. La storia dei cristiani, e quindi del cristianesimo, è ricolma sia di luce che di tenebre. E' vero che da un pantano può nascere un fiore di loto ma è altrettanto vero che si può essere punti da una splendida rosa.

Resta dunque in sospeso la domanda principale. Certamente non possiamo fare a meno del testo, ma come possiamo penetrarlo senza rimanere imprigionati in sterili sottigliezze o perniciose opinioni - come direbbero i buddhisti? (29) Come possiamo trovare un orientamento nella complessità dei contesti?

La risposta cristiana è chiara: l'orientamento si trova nella tradizione. Questa ci fornisce il pretesto che ci dà la chiave interpretativa. O con parole consacrate: la tradizione è, con le scritture, uno strumento ermeneutico necessario. Ma la tradizione, come le stesse scritture, è polisemica e anche fluida e viva. Il pretesto non è mai puramente oggettivo.

Troppo spesso la tradizione è considerata un insieme di dottrine cristallizzate in formule dogmatiche che interpretano i testi delle Scritture. Ci si trova allora di fronte a un genere di cristianesimo dottrinale, quasi un'ideologia raffazzonata sulla base di qualche fatto storico, così come è stato interpretato dalle generazioni successive. Il risultato è un corpo di dottrine, un sistema di credenze, simile alla costituzione di uno stato o allo statuto di un'istituzione volta a promuovere la coesione, la disciplina e l'efficienza. Ma può la religione essere "semplicemente" un'organizzazione? E la fede "soltanto" la corretta interpretazione di una dottrina?

Tradizione significa ben più di questo. Il "trasmettere" ("tradere") della tradizione non si limita a produrre una versione delle scritture corretta, in bella forma e aggiornata. Ciò che la tradizione trasmette è la vita, la fede, un senso di appartenenza e di comunità, un orientamento di vita, una

partecipazione a un comune destino. La tradizione cristiana non è solo dottrina. E' anche "ekklesia" nel senso più profondo della parola. Ha a che fare non solo con ciò che disse o fece Gesù, ma con chi egli era - e con chi siamo noi.

La tradizione è più di un'ermeneutica autorevole o normativa. Ciò che ci fornisce la tradizione è più di un testo o di un'interpretazione. Essa trasmette una parola vivente, e quindi parlata. L'intenzione e perfino la natura dei nostri testi vanno ben oltre ciò che un metodo critico-storico riesce a estrarre da loro. Ma come lo sappiamo? Una certa esegesi con pretesti apologetici (che non è il nostro) ha cercato di convincerci che i testi stessi testimoniano la loro intenzione e natura. Ma se il medesimo testo dà validità a se stesso, cadiamo in un circolo vizioso e la testimonianza non è valida. Il pretesto non può mai servire da fondamento: risulterebbe non affidabile. Occorre quindi fondare altrove il testo stesso. Ma non ci può soddisfare il riconoscimento generale del circolo ermeneutico (secondo cui ci occorre una particolare precomprensione) perché siamo ormai a conoscenza di altre precomprensioni di pari valore che contestano le nostre interpretazioni. In breve, abbiamo bisogno di qualcosa di diverso che preceda tutti i testi della Scrittura (30).

Per non perdere il filo del nostro discorso non è il caso ora di soffermarci sul "circolo ermeneutico" e il suo complemento, il "centro ermeneutico", che ogni "circolo" presuppone, né su quella modificazione ermeneutica che si chiama "ermetica" (31).

Certamente nessun libro può essere il fondamento ultimo di nessuna fede perché ci vuole proprio la fede per dare valore di testimonianza al libro. Si dirà che libro non significa Scrittura, ma quello che la Scrittura "dice"; ma chi ci dice quello che la Scrittura veramente dice? I maestri, rispondono molte tradizioni. Ma questi come lo sanno? E come si riconoscono i veri maestri?

"Ananke stesai", direbbero i greci: "bisogna fermarsi", trovare un fondamento. E questo è la Parola: "Dio era la Parola" (Gv I,1), come dicono anche molte tradizioni.

Qui, incidentalmente, l'esegesi vedica potrebbe essere di aiuto. I "Veda", infatti, sono "parola primordiale". Non c'è nessuno che ci dica il senso delle parole primordiali, perché si

dovrebbero allora usare altre parole o segni e così "ad infinitum". Questo è il senso dell'"apaaurusheyatva" tradizionale. Perciò la "mimamsa" è considerata atea. La parola è primordiale: "All'inizio è la Parola. La Parola era accanto a lui" (TMB XX,14,2). "La Parola è "brahman"" (BU I,3,21). Anche il "Targum" palestinese rende Gn I,1 con una frase [quasi trinitaria]: "Dal principio, il "memra" [parola] di JHWH con "saggezza" creò e terminò i cieli e la terra".

Ma questa parola, "vac", questo "logos", "memra", va ascoltato. "La fede viene dall'ascolto" (Rm X,17). Questo ascolto è una ricezione nel cuore e nella mente che assimila la parola. Questo ascolto della parola scatena l'esperienza, l'esperienza di fede. Non dimentichiamo che la Parola è l'estasi del Silenzio.

Possiamo forse semplificare affermando che la parola non è la Scrittura, benché la Scrittura ne possa essere un veicolo (32). La parola è irriducibile alla Scrittura e persino all'interpretazione. La "successione apostolica", per usare una nozione tradizionale, è più di una trasmissione di dottrine.

In breve, il pretesto è la trasmissione di vita. Il fine dello studio della filosofia, dice la saggezza indica, è la salvezza, la liberazione - e non soltanto il fine, ma anche il mezzo (la condizione). Bisogna aspirare alla liberazione ("mumukshu") e incamminarci con sguardo cosciente e attento verso di essa.

2. Tre antropologie.

Riproponiamo ancora la nostra domanda. Circa 2000 anni fa c'era un uomo. Paragonato ad altre grandi figure della storia, non era particolarmente straordinario. Fu un uomo onesto e giusto che non si lasciò trascinare in nessuna posizione estrema, né politica né religiosa: un uomo che morì giovane perché aveva irritato i detentori del potere col suo inflessibile atteggiamento contro l'ipocrisia e perché aveva trasgredito alla legge religiosa del suo popolo. Fu messo a morte.

Nei due millenni trascorsi dalla sua morte, o meglio dalla sua risurrezione, come molti preferiscono dire, ha ispirato

milioni di persone, è stato il centro di riferimento e, forse come nessun altro, ha inciso tanto sul corso della storia. Non scrisse un rigo; parlò e agì. Un pugno di uomini semplici si riunirono in sua memoria e ne commemorarono la morte e la vita.

Che pensava di sé quest'uomo? Non è forse blasfemo osare entrare nel più intimo santuario di una persona? Ma se per così lungo tempo egli è stato il simbolo centrale per tanta gente delle più diverse estrazioni, avremo pure il diritto di chiedercene il perché, e di tentare di penetrare nel mistero di quest'uomo (33).

Ma per questo dobbiamo domandarci chi è l'uomo.

Se Gesù Cristo significa qualcosa per la tradizione cristiana è perché, in un modo o nell'altro, i cristiani "sentono" (confronta Rm X,17) "parole di vita eterna", e non semplici affermazioni corrette sullo stato del mondo. Ci occorre quindi conoscere l'uomo.

"Che dice la gente di 'me'?" - chiese Gesù. Si noti che "io" è grammaticalmente evitato se si traduce il greco letteralmente (Lc IX,18; confronta Mc VIII,27; Mt XVI,15). Questo "me" era ovviamente Gesù, l'uomo che stava davanti ai suoi discepoli.

Prima dei predicati della famosa risposta di Pietro (Messia, Figlio di Dio) si trova il vero soggetto: "sy", tu (tu sei...). Dobbiamo aprire occhi e orecchie al mistero del "tu". Egli chiede circa il suo "me" e la risposta dice "tu".

Ora questo "tu", per essere compreso, richiede una visione dell'uomo. Cercheremo un avvicinamento al problema sullo sfondo di un triplice paradigma antropologico: l'uomo come individuo, come persona o come immagine del divino - sebbene questa triplice distinzione non sia la sola possibile.

Descriveremo anzitutto Gesù all'interno della cornice moderna individualistica. In secondo luogo, faremo alcune riflessioni all'interno di una struttura occidentale più vasta e, in terzo luogo, accenneremo alla ricezione indica di questa problematica che ci sembra servire a recuperare una visione più consona all'intuizione cristiana originaria.

- Approccio individualistico.

Che Gesù sia stato un personaggio storico è innegabile -

anche se passi delle scritture e alcune tradizioni si riferiscono a Cristo come a un uomo generico, un secondo Adamo nel quale è assunta tutta la natura umana (34). Ma che cos'è un individuo: una sostanza isolata? La cultura prevalente oggi, soprattutto di origine occidentale, ci presenta l'uomo come un'entità individuale. L'individualismo è uno dei miti più profondamente radicati nella coscienza odierna, ed è noto come sia difficile sfidare il potere del mito. In alcuni ambienti culturali l'individualismo è diventato un tabù.

Nell'ambito di un'antropologia individualista abbiamo un'unica porta di accesso al santo dei santi, al mistero dell'individualità: non possiamo varcare la soglia, ma possiamo osservare le tracce lasciate dalla persona in questione quando esce dalla sua monade atomistica. Queste tracce vengono scoperte mediante un'inevitabile triplice, benché inseparabile, mediazione: "che cosa" rivelano di questa persona le tracce in sé e per sé; "come" si presentano le tracce sul terreno nel quale si trovano, e "quale" forma assumono se esaminate attraverso le nostre lenti personali. Abbiamo perciò:

"alfa") le parole e le opere dell'individuo quali indizi dell'individuo stesso;

"beta") (queste) parole e opere che vengono dette e fatte all'interno di un contesto concreto (che conferisce loro significato e valore) e "gamma") la nostra interpretazione di quanto sopra mediante la nostra particolare visione, che a sua volta è influenzata da una serie di presupposti, senza i quali non ci è possibile affrontare le indagini sulle tracce.

Tre grandi ostacoli da superare.

Tre formidabili draghi difendono il castello intimo dell'individualità privata - della sacralità dell'uomo, diranno gli 'individualisti'.

Il panorama non si presenta troppo promettente. Le tracce, che i latini chiamavano "vestigia", sono ambigue e ambivalenti, come prova l'immensa varietà di letture al riguardo. Le tracce non sono l'immagine. Per riconoscere qualcosa come immagine bisogna in certo qual modo 'conoscere' l'originale. Ma l'originale sta rinchiuso nella fortezza della sua individualità.

Si capisce allora il desiderio di conquistare il castello.

L'impresa non è facile.

Anche se riuscissimo ad abbassare il ponte levatoio che ci consente l'accesso al castello dell'"individualità" dell'altro, non saremmo creduti da nessuno, a meno di riuscire a presentare le credenziali che conferiscono credibilità alla nostra testimonianza; il che si potrà verificare solo se possiamo provare che siamo penetrati veramente nel cuore di quel castello. Tale credibilità deve essere avallata dalle qualità morali e intellettuali del testimone, come è stato ampiamente elaborato da una "apologetica" cristiana, e studiato tematicamente nella filosofia indica (35).

Occorre anche qualcosa di più. E' necessario che in qualche modo capiamo il linguaggio della testimonianza; che essa ci parli in un linguaggio umano. O, seguendo la nostra similitudine, occorre che il castello non rimanga proprietà privata di quell'individuo, ma che sia accessibile anche a noi, per poter 'verificare' la testimonianza. In breve, è necessario che i nostri cuori ardano dello stesso fuoco (confronta Lc XXIV,32) o che possiamo confessare che crediamo "perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo" (Gv IV,42). Solo in noi stessi ci è dato incontrare e forse comprendere il mistero dell'identità di un altro essere (36). Io posso conoscere l'identità di qualcun altro soltanto condividendone l'identità (37). Ogni altra cosa è pura identificazione burocratica, non vera identità, come vedremo ancora nella terza parte.

L'identificazione consiste nel situare l'altro all'interno di un sistema di coordinate, così da evitare confusione con qualunque altro essere. Ogni essere è così univocamente definito. Nel nostro caso potremmo identificare Gesù di Nazaret come l'ebreo, figlio di Maria, nato molto probabilmente a Betlemme verso il 4 a.C., il quale, dopo alcuni anni di attività nel suo stesso paese, morì su una croce romana a Gerusalemme sotto Ponzio Pilato. Tale identificazione non lascia alcun dubbio su di "chi" stiamo parlando.

Ma siamo sicuri di essere così riusciti a raggiungere l'identità di quell'individuo? Siamo giunti a conoscerlo realmente, siamo penetrati nella sua intimità personale, la sua autocoscienza, in ciò che veramente egli pensa di se stesso, in ciò che realmente è? Identificazione non è identità. Per avvicinarci alla sua identità, dobbiamo ricorrere ad un altro

tipo di approccio che va al di sopra e al di là del primo. Ci occorre una conoscenza impregnata di amore, altrimenti tocchiamo solo il "che cosa" e non il "chi" della persona (38).

In termini fenomenologici, l'amore è un'esperienza non-dualistica (39). Questo è il motivo per cui l'amore entra a fatica in qualsiasi "noema" husserliano. Amore non è uguaglianza né alterità, non è né uno né due. L'amore richiede differenziazione senza separazione; è un 'andare' verso l'"altro" che rimbalza in un genuino 'entrare' in sé, mediante l'accettazione dell'"altro" in seno al proprio sé.

Senza amore possiamo essere capaci di 'identificare' in certa misura un oggetto, localizzarlo, descriverne gli aspetti e prevederne il comportamento. Questa è la cosiddetta "conoscenza scientifica" che non è conoscenza nel senso classico. Ma nel nostro caso non miriamo alla 'cognizione' di un oggetto, bensì alla conoscenza di un "tu", lui stesso soggetto conoscente - come vedremo più avanti. Per far questo devo conoscermi in modo tale che ci sia spazio in me stesso per l'"altro", così che l'"altro" non sia solo uno "esterno", ma un certo "altro-di-me", un "altro" sé - che partecipa forse come me nell'unico "Sé". Comunque, per conoscere veramente l'"altro", il movimento deve essere reciproco: deve avvenire un incontro. Debbo essere amato dall'altro per poterlo vedere nello specchio nel quale il mio stesso sé è stato trasformato dall'amore dell'"altro". La scrittura cristiana dice infatti: "se uno ama Dio, questi è da Lui conosciuto" ["si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo"] (1 Cor VIII,3); "Io allora conoscerò, nello stesso modo in cui sono conosciuto" ["tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum"] (1 Cor XIII,12).

Praticamente tutte le tradizioni umane hanno insistito sulla purezza di cuore quale requisito essenziale per la conoscenza e per la vita autentica (40). Solo un "sahrdaya" (uomo-con-cuore) è capace di afferrare la forza di una frase, dice la poetica indica (41). Solo i puri di cuore saranno capaci di vedere veramente l'"altro", gli "altri", l'"Altro", Dio. "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio" (Mt V,8). E' anche quello che dice Giovanni: "E noi da questo sappiamo di averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti" (1 Gv II,3); se la nostra prassi è corretta, la nostra teoria si trova su una via vera. E ribadisce ancora nella stessa lettera: "Scrivo a voi, figlioli,

perché avete conosciuto il Padre" (1 Gv II,13-14). Quindi anche noi lo possiamo conoscere (confronta Gv VIII,28). Il cuore dell'ortodossia è l'ortoprassi.

Ma questo è possibile? Possiamo veramente superare questo ponte levatoio? Possiamo aprire la stanza più interna di noi stessi per fare posto a un altro 'sé'? Può la "fusione di orizzonti" [Gadamer (1972) 289 s.s.], indispensabile a un'autentica comprensione, realizzare una fusione di più sé senza che si generi confusione? Oppure dobbiamo starcene rispettosamente sulla soglia dell'autocoscienza altrui e accontentarci di ascoltare e guardare, come gli amici di Giobbe? I mistici cristiani hanno parlato della necessità di diventare un "alter Christus". Noi ci proponiamo qui di arrivare all'"ipse Christus", incoraggiati anche dall'esclamazione di san Paolo: "Non sono più io che vivo (il mio "ego"), ma Cristo vive in me" (Gal II,20).

Per un'antropologia individualistica osare entrare nell'"altro" e penetrare nella sua intimità equivale a violare la dignità dell'individuo.

Avendo bandito l'amore dalla conoscenza, l'altro è diventato un oggetto, un estraneo, una cosa. Questo conduce fino all'affermazione estrema che "l'enfer sont les autres" (Sartre) o, più benevolmente, a considerarli un ostacolo o un nemico. Per ovviare a questa difficoltà, si suol fare la distinzione tra l'"aliud" (l'"id") e l'"alius". L'"alius" non è un'altra cosa, ma un altro io. Dinanzi a questo "altro" abbiamo diritti e obblighi. Dobbiamo amare il prossimo come un "altro", come un altro io, e non come una cosa. Per questo occorre anzitutto un'etica, un'etica dell'esteriorità - una civiltà fondata sul diritto. La metafisica è irrilevante e ciò che la sostituisce è l'etica (42).

Per quanto ci riguarda, dobbiamo rinunciare a conoscere l'"altro"; dobbiamo imparare a rispettarlo. L'alienazione nasce dall'essere fagocitati dall'"aliud" per non aver saputo riconoscere l'"alius" con un volto umano che ci sta di fronte. Più in là non si può andare; è vietato l'ingresso.

Invece la conoscenza amorosa scopre il tu, non l'altro. Se Gesù è un altro e non un tu per l'io che cerca di conoscerlo, allora è impossibile e blasfemo tentare di penetrare nei sentimenti di Gesù Cristo, come ci invita a fare Paolo (Fil II,5).

Con una breve critica si potrebbe dire che il problema

dell'"altro" non è tanto dell'"altro", ma del sé, dell'io. Per addormentare la nostra cattiva coscienza, che si preoccupa di sé e non dell'altro, sosteniamo che l'altro è un altro individuo cui riconosciamo anche il diritto di avere un 'io'.

Un rispetto elementare della grammatica ci sarebbe di aiuto. Io non posso dire "io" che riferendomi a me stesso. Quello che chiamiamo un "altro io" è, a rigore, un'astrazione. Per me non è un io ma un egli (esso, essa). Invece posso dire tu e egli senza abdicare al mio io. L'io dell'altro non lo posso chiamare "io", non è il mio "io", è un "altro io"; non sono io. L'altro ha i suoi diritti (che non sono i miei); lo devo amare come un "altro" me stesso, ma non come se fosse me stesso. "Individuum ineffabile". E così ciascuno diventa il competitore dell'altro.

Il vecchio detto riportato da Plauto ("Asinaria" 495), e poi sfruttato da alcuni filosofi, "homo homini lupus" non è meramente immorale o socialmente pernicioso; è un pensiero antropologicamente e metafisicamente erroneo. L'uomo non è un lupo evoluto, anche se può avere istinti che chiamiamo 'animali', perché allora ha perso la sua umanità. Ben altra è la saggezza classica, che abbiamo già citato e che ritroviamo in Erasmo ("Adagia" I,1,69): "homo homini deus", senza fare ora ulteriori commenti.

Domandare quindi come si possa conoscere un altro individuo o come si possa persino osare di penetrare nel "santo dei santi" dell'intimità individuale di un altro essere umano, è una falsa questione. Anzi, c'è contraddizione interna tra essere un individuo ("indivisum a se, ab aliis vero distinctum") [indiviso in sé, e distinto dagli altri] e conoscere un altro individuo in quanto tale. Cesserei di essere l'individuo che sono, se dovessi veramente conoscere un altro individuo "qua" individuo - e viceversa. L'individuo che conosce o si intromette distruggerebbe l'individualità dell'individuo conosciuto che cesserebbe di essere l'individuo che è. Questa 'conoscenza' dell'altro (che è ovviamente 'conoscenza' senza amore) distrugge l'altro; aliena. Parliamo della vera conoscenza di un altro io e non della nostra capacità di predire comportamenti e controllare avvenimenti. Ci riferiamo a quella conoscenza che raggiunge una certa identità con la cosa conosciuta. E qui non si tratta di entità cosiddette inanimate; il nostro caso riguarda

la conoscenza di un "altro".

Riassumendo. Se l'uomo è solo un individuo, non ha senso pretendere di penetrare nell'"ego" di un altro.

Finora abbiamo presentato il problema partendo dal dogma moderno occidentale dell'individualismo. Non è detto, comunque, che la nozione moderna dell'individualità umana debba essere interpretata come affermazione che ognuno di noi è una monade senza finestre. Potremmo essere monadi, ma in relazione con altri individui. Le relazioni saranno allora esterne. Ogni monade è un numero e la regola più pratica sarà quella di rispettare il gruppo più numeroso: la maggioranza che poi, spinta da un desiderio di pace, detterà un sistema giuridico di comportamento. Nulla è superiore a un individuo, eccetto un numero superiore di individui. Ciascuno è chiuso nel suo castello. L'"individuum ineffabile" è supremo. Ciascuno è un piccolo Dio. Il Dio monoteista si frammenta in piccoli Dei. Potrebbe questo essere all'origine della democrazia?

Tuttavia questo mito, in realtà, non rappresenta una convinzione universale. Persino l'attuale pensiero filosofico occidentale comincia a recepire serie critiche a tale interpretazione. L'uomo "ha" individualità, ma "è" più di un'entità individuale. La cultura odierna dominante, di origine occidentale sembra avere esaurito i vantaggi dell'individualismo, e alcuni che fanno parte proprio di questa cultura cominciano a scoprire che una tale posizione porta al solipsismo filosofico, all'atomismo sociologico, alla quantificazione politica dell'essere umano e, quindi, all'isolamento, al consumismo, alla guerra non dichiarata di tutti contro tutti. "Homo homini competitor".

E' in questo clima che oggi si situa la moderna riflessione sull'"humanum", di cui uno degli aspetti più positivi è la nuova enfasi sulla persona, differenziandola dall'individuo.

- Approccio personalistico.

Il nostro intento è quello di condividere l'autoconsapevolezza di Gesù di Nazaret, caso particolare del problema generale della possibile "interpenetrazione delle coscienze" - come abbiamo suggerito nella prima parte

descrivendo l'esperienza cristofanica.

Siamo così sicuri che ogni coscienza individuale sia una fortezza inespugnabile? Non sarà il vero "cogito" un "cogitamus" e il "sum un sumus"? E ancora: è proprio sicuro che l'Essere sia una cosa morta, così che l'idea di realtà come corpo mistico o "dharma-kaya" sia semplicemente un modo di dire? Non è l'Essere piuttosto un'attività, un atto? Siamo proprio convinti che la coscienza sia solo un epifenomeno individuale, o addirittura una proprietà privata?

Il nostro dubbio è se lo stesso problema di come conoscere "un altro" sia stato correttamente posto. Tocchiamo una delle principali questioni filosofiche dei nostri tempi. Potremmo addurre l'esempio dell'oggetto/soggetto scisso sia a livello epistemologico che ontologico. Anche la visione dell'"anima mundi", con tutte le relative conseguenze politiche ed ecologiche, è connessa alla stessa questione. E' il problema del personalismo e di una visione animistica del mondo (43).

Si può descrivere la persona come un nodo in una rete di relazioni. In questa prospettiva l'individualità è soltanto il nodo astratto, reciso da tutti i fili che di fatto concorrono a formare il nodo. I nodi senza i fili non sono nulla, i fili senza i nodi non potrebbero sussistere. I nodi hanno una funzione molto pratica; essi consentono modi efficienti di riferirsi all'attività umana, dalle carte d'identità ai diritti umani dell'individuo stesso. Ma un nodo è nodo perché è fatto di fili legati insieme con altri nodi per mezzo di un reticolo di fili. I nodi non sono irreali ma nemmeno lo sono i fili. La rete forma costitutivamente un tutt'uno. Questa similitudine, per quanto spaziale e materiale, mostra però come non possa esistere un nodo individuale, e come tutti i nodi si implichino l'un l'altro e si mantengano uniti. La realtà è la rete la realtà è relazionale. La similitudine pone anche in risalto quell'altra intuizione umana, orientale e occidentale, che in ogni essere sono in certo qual modo riflessi, inclusi e rappresentati tutti gli altri esseri. Ogni nodo, poiché attraverso tutti i fili è in comunione con tutta la rete, in certo qual modo rispecchia tutti gli altri nodi. Lo "en pantì panta" ("tutto in tutto" o "tutti in tutti") di Anassagora, il "sarvam-sarvatmakam" dello sivaismo, la correlazione microcosmo/macrocossmo di Aristotele e delle "Upanishad", il "prahtyasamutpada" del buddhismo, la

"speculazione" del neoplatonismo, la "perichoresis" del cristianesimo (e Anassagora) e la natura speculare dell'universo (da "speculum", specchio) di una certa filosofia, così come la legge del "karman", le teorie sul corpo mistico di tante religioni, l'universalità dell'"intellectus agens" della scolastica musulmana, la ragione universale dell'illuminismo fino alla morfogenetica scientifica moderna, ai campi magnetici, alla teoria di "Gaia" e via dicendo, sembrano suggerire una visione del mondo meno individualistica, nella quale il castello della nostra storia non necessita forse della difesa di draghi tanto terribili (44).

Abbiamo già accennato che ogni cosmo-visione è una ricezione cosciente del mondo, o piuttosto dell'impatto che il "kosmos", inteso come realtà totale, esercita sul nostro essere conscio. Una visione del mondo animistica considererebbe la natura della realtà come vivente e, in un certo senso, personale. "L'Essere è personale" potrebbe costituirne una formula riassuntiva. La persona sarebbe allora il livello originario dell'Essere e non solo un epifenomeno tardivo della realtà, una specie di accidente dell'Essere. Troppo spesso l'ontologia disserta sull'Essere come se fosse un'entità senza vita e senza coscienza. L'altra formula equivalente sarebbe: "l'Essere è relazionale". Questo secondo approccio intende la realtà come 'persona', come "anthropos", come quella dimensione irriducibile della realtà, sotto la quale noi la sperimentiamo. La persona è il "satpuruṣha", il vero uomo, l'intera realtà, si potrebbe dire, con riferimento al "puruṣhasukta" del "Rg-veda" (X,90, sebbene qui non si usi questa espressione).

Forse in contrasto con un'"ontologie personaliste" questa ontologia morta è all'origine di un certo discredito delle speculazioni metafisiche (45). E' da aggiungere che il terrore cristiano del panteismo portò gli scolastici a operare una separazione radicale tra "ens realissimum" (Dio) e "ens commune" (in definitiva, un'astrazione) (46). Sarebbero qui da menzionare le discussioni sull'"ontologismo" che riappaiono sotto altra forma. A questo livello tutti i problemi si intrecciano.

Il nostro problema è la conoscenza dell'"altro". Può il mio "ego" incontrare, e quindi conoscere, un altro "ego"? E' ovvio

che se 'persona' significa essere il proprietario esclusivo del proprio essere, "Selbstgehörigkeit" (47), non c'è alcuna possibilità di oltrepassare i confini individuali. Dobbiamo rispettarci e magari tollerarci l'un l'altro, ma nulla più (48). L'intimità come fortezza inespugnabile ha uno "status" ultimo - e la "privacy" diventa un valore quasi supremo. Questa sublimazione dell'individualità ha portato alla nozione deleteria di Dio come l'Individuo supremo, come l'Altro per eccellenza il quale scruta il nostro intimo e interferisce con la nostra identità, come uno straniero alienante che ci disumanizza (49).

Abbiamo visto come la distinzione tra l'"aliud" e l'"alius" getti una certa luce sul nostro problema, pur lasciando intatto il mito dell'individualismo - e da questa prospettiva possiamo apprezzare gli straordinari "progressi" nell'esegesi e la 'demitizzazione' e 'demistificazione' dei dati evangelici e biblici. "Felix culpa!"

Ma il problema dell'altro resta; in fondo è il problema dell'Uno. L'individuo, una volta definito nella sua incomunicabilità e imprigionato nel suo solipsismo soggettivo, può soltanto aprire le sue finestre per incontrare l'altro o rimanere prigioniero del suo isolamento. Si tratta del problema ultimo della mente umana, almeno fin dalle "Upanishad": "ekam advitiyam" [uno senza secondo] e Platone: "en kai polla" [uno e molti], cioè dell'altalena tra monismo e dualismo e della difficoltà di cogliere che l'oscillazione è possibile perché c'è un fulcro non-dualistico che sta "in-mezzo" ai due estremi (50).

Quello che vogliamo dire è che le grandi aperture contemporanee sull'"alius", che operano (ancora) entro il mito dell'individualismo, sono per la maggior parte teorie dualistiche. Anche la persona è vista da alcuni come un grande individuo.

Se, sulla scia dell'idealismo tedesco, dividiamo la realtà in io e non-io (il che semplicemente ritraduce la dicotomia cartesiana tra "res cogitans" e "res extensa"), se cominciamo con la grande separazione tra spirito e materia, finiremo col giungere a una visione atomistica non solo della materia, ma anche dello spirito. Leibniz ne trae una conseguenza filosofica e l'individualismo moderno ne sviluppa le implicazioni

sociologiche. E' chiaro che il non-io non può fondersi con l'io senza distruggerlo o distruggere se stesso. Il principio di non-contraddizione non può essere detronizzato da nessuna 'dizione'. Propriamente parlando l'"alius" non esiste. L'altro non esiste come "altro", ma come sé. L'altro esiste solo per me, per gli altri. L'altro non è altro per sé. E' la nostra prospettiva egocentrica che lo chiama un altro.

La realtà non è formata da io e non-io. La realtà non è dialettica, la ragione lo è. Anche il tu appartiene alla realtà e il tu non è né contraddittorio né estraneo all'io. Il tu non è né io né non-io. La relazione è advaitica.

Il rapporto io/tu non è dualistico come un rapporto di due sostanze, di due 'cose'. La realtà io/tu è una relazione costitutiva della stessa realtà. Non c'è io senza un tu, e viceversa. Ma la relazione non è nemmeno monistica perché non sarebbe reale. Io e tu non sono identici, né riducibili a io (solo) o a tu (solo) o a un esso superiore (di una unità più alta). Scoprire me stesso come un tu è scoprire la mia identità più profonda in me stesso, non di fronte a "un altro" né dentro uno specchio narcisistico. Equivale a scoprire il mio "ipse" dinamico, a essere me stesso: "tat tvam asi"! Il "tvam" appartiene inseparabilmente al "tat"... "Questo sei tu": un tu che risponde alla chiamata dell'io che lo costituisce come un tu, il quale a sua volta 'permette' che l'io sia io. La persona è l'insieme di tutti i pronomi personali. La persona è relazione.

Siamo consapevoli che la parola "persona" ha una lunga storia e che traduce impropriamente due nozioni ellenistiche fondamentali nell'elaborazione della dottrina trinitaria ("prosopon" e "hypostasis"). Sappiamo inoltre che la discussione sulla cosiddetta "personalità di Dio" difesa dai monoteismi abramici e l'"impersonalità divina" attribuita alle religioni orientali" riposa su malintesi, da una parte, e sulla non conoscenza reciproca, dall'altra. Anche il "personalismo" recente ha molte sfaccettature (51).

Utilizziamo comunque la parola "persona" per esprimere questa seconda concezione antropologica.

La persona non è né un individuo né un'esistenza indifferenziata. Proprio perché è qualcosa di ultimo, la persona sfugge a ogni definizione. Persona è relazione perché Essere è relazione. Essere è un verbo, è un'azione comunitaria, cioè

personalistica: "esse est coesse - et coesse est actus essendi" [essere è essere-insieme - e l'essere-insieme è l'atto di essere] (52). Persona è quel nodo cosciente (cioè con consapevolezza umana) di essere nodo - che si potrebbe chiamare autocoscienza o sapersi un io. Persona è quell'essere che "dice" io. Questo "io" non è la soggettività dell'io individuale che irrompe con la Riforma, anche se si rifà ad Agostino e va fino a Kierkegaard e ai nostri giorni (53).

Una persona non solo è comunicabile, ma è lei stessa comunicazione. Una persona isolata, addirittura individuale, è una contraddizione in termini. La persona non è né singolare né plurale. Perciò non si possono uccidere 6 persone per salvarne 60. La quantificazione qui non si applica. Ogni persona è un fine a se stessa. La sua dignità è inviolabile. Le conseguenze politiche che ne derivano dovrebbero sconvolgere i vari sistemi attuali. I "diritti umani" sono i diritti dell'uomo e non dell'individuo - l'uomo è persona.

La conoscenza umana in quanto personale coinvolge il tutto - di noi e del mondo, anche se imperfettamente. Perciò si deve distinguere dal mero calcolo. Conoscere è partecipare nel conosciuto e quindi allargare l'essere persona. Il costitutivo della persona, ribadiamo, è di essere relazione, e perciò può conoscere. Ma una persona non è solo comunicabilità, è comunione.

Io sono persona in quanto sono comunione. Comunione non è possesso: non significa che altri esseri (oggetti o altri soggetti) mi appartengano, non si tratta di proprietà di oggetti né di dominio su soggetti. Comunione significa appartenersi (l'un l'altro) come soggetti (e non come semplici oggetti di un soggetto superiore). Comunione non significa che un io possiede un tu (o un tu un io), ma che ambedue si appartengono, che non c'è l'uno senza l'altro e viceversa. L'io non è anteriore al tu né il tu all'io. Il rapporto non è causale perché il loro essere è un "coesse", un "Mitsein". "Ser es estar (juntos)" [Essere è stare (insieme)].

Ciò implica che io non posso conoscere un altro soggetto se lo tratto come fosse un oggetto. Posso, in questo caso, identificarlo, ma non posso scoprirne l'identità. "Nessuno può dire che Gesù è Signore, se non nello Spirito Santo" (1 Cor XII,3). Questa affermazione suonerebbe piuttosto assurda se

"dire" significasse pronunciare termini e non conoscere, cioè diventare ciò che si conosce.

E' significativo ricordare che la filosofia scolastica, almeno da sant'Ambrogio (54) e probabilmente da san Giustino in poi (55), credeva che qualunque verità detta da chicchessia provenisse dallo Spirito Santo. A Tommaso d'Aquino piaceva ripeterlo: "Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est" (confronta "Sum. theol." I II, q. 109, a. 1; "In Ioannem" VIII, lect. 6; eccetera).

La questione della consapevolezza personale di Cristo non costituiva un gran problema dopo l'accettazione dei dogmi del Concilio di Calcedonia: la persona di Cristo è la persona divina che opera attraverso le due nature quali suoi 'organi' (56). Invece, con la nascita della psicoanalisi e con l'impatto più diretto del modernismo e più indiretto di tutta la mentalità illuminista, agli inizi del ventesimo secolo si aprì una viva controversia sul cosiddetto "io di Cristo" (57). La questione all'alba dell'"umanesimo cristiano", all'inizio del dodicesimo secolo, era già questa (58): attribuire a Gesù una personalità umana sembrava privarlo della sua divinità. Il problema, come spesso accade, sta nel non aver approfondito le premesse. Per assicurare l'unità di Gesù Cristo, i primi concili cristiani concordarono nel dichiarare che in Cristo c'era un'unica persona (che poteva essere solo la seconda divina persona della Trinità) e due nature (l'umana e la divina) - che naturalmente richiedono due volontà, così da salvaguardare la libertà umana. Ma nel momento in cui l'umanità del Cristo fu messa in risalto e la sua autonomia fu riconosciuta (altrimenti non lo si poteva considerare un uomo), i problemi si complicarono. Se l'io del Cristo è la persona divina e al contempo Gesù aveva una piena coscienza umana, come poteva una coscienza divina onnisciente coesistere con la sua coscienza umana? Le sottigliezze di una tale teologia sono affascinanti e divertenti (59). Ma noi non entreremo nella controversia.

E' interessante notare quando la questione della coscienza umana di Cristo diventò un problema. All'interno di un'ontologia scolastica apersonalistica la questione non era un problema. Con la nascita dell'individualismo e delle filosofie elaborate da Descartes e da Kant, la questione divenne filosoficamente insolubile. Se il Cristo era un individuo umano,

non poteva essere, allo stesso tempo, un individuo divino. L'unica risposta era la "sola fides". Ma l'"apartheid" intellettuale di tale "fides" (che ironicamente si chiamava "sola") non poteva durare a lungo e la questione si fece scottante. Chi è questo Cristo? La teologia del post-illuminismo torna a spostare la questione su Gesù. Non: "Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?" (Mt XVI,13), ma: "Chi dici tu stesso di essere?". Riassumendo: se l'uomo è una persona (e non un individuo), la partecipazione all'autocoscienza dell'altro non è impossibile, ma ha i suoi limiti. L'io capisce l'altro nella misura in cui l'altro è un tu; e questo altro diventa sempre più un tu nella misura in cui è conosciuto e amato dall'io. Ciò che stiamo dicendo ha una relazione con l'antica "disciplina arcani", che soltanto l'iniziato poteva capire (partecipando di conseguenza al rituale). Per lo stesso motivo tradizionalmente si richiedeva la fede cristiana a chi cominciava lo studio della teologia. Anche lo studio dei "Veda" e del buddhismo doveva essere preceduto da un'iniziazione che aprisse la strada a una certa conoscenza possibile solo per amore e per connaturalità.

Coloro per i quali Gesù Cristo è diventato un tu possono in certa misura essere partecipi di ciò che la scrittura cristiana chiama lo Spirito di Cristo (Gv XIV,26; XVI,13), e pertanto possiedono una certa conoscenza di Gesù Cristo (confronta 1 Cor II,16; 1 Gv V,20) .

Questa conoscenza ha i suoi pericoli che non dovrebbero essere ignorati: allucinazioni e fantasticherie patologiche di ogni tipo. E anche i suoi limiti: il tu partecipa della coscienza allo stesso modo dell'io, ma i due sono distinti e non possono essere ridotti a uno. La relazione è "advaita", non-dualistica. La storia del misticismo è piena di esempi di confusioni false e malsane. L'io e il tu non sono solo interdipendenti, ma "interindipendenti", come nella Trinità. Possiamo conoscere il tu, benché non penetreremo mai completamente in un'altra coscienza proprio perché ciascuno di noi partecipa in modo unico di quella stessa coscienza.

E' questo il nostro problema. Esamineremo ora una terza prospettiva.

- Approccio adhyatmico (pneumatico).

Desideriamo conoscere Gesù. Abbiamo detto, inizialmente, che c'era una sola porta per penetrare nell'intimità di un essere: esaminare le tracce lasciate dalle sue parole e dalle sue opere. Questo metodo è legittimo solo a due condizioni: che siamo consapevoli di quello che facciamo e che chiediamo il permesso per una simile incursione. E' stato questo l'approccio del nostro primo tipo di antropologia - il quale è pericolosamente simile all'"esperimento" scientifico (psicologia sperimentale).

Abbiamo detto, in un secondo momento, che il forzare la porta è fuori luogo, perché la coscienza personale non è uno spazio recintato, ma un'"agora" comune dove gli esseri umani trovano la loro comunione stando insieme e interagendo. Ciò di cui abbiamo bisogno, quindi, è di condividere gli stessi ideali, e soprattutto di amare, il che ci consentirà di stabilire una certa comunione, in quanto già siamo partecipi della stessa struttura personale della realtà. Questo è stato il nostro secondo approccio, significativamente simile all'"osservazione" della psicologia (profonda).

Ma ce n'è anche un terzo, che consiste nel condividere non solo idee e ideali, ma l'Essere. La Scrittura e la tradizione cristiane insistono non solo perché si abbiano gli stessi sentimenti di Cristo, ma perché siamo uno con lui e trasformati in lui. E' questa la via dell'"esperienza" - il metodo mistico.

Abbiamo anche detto che l'esperienza mistica non può rimuovere la ragione o i sensi. Gli "oculi fidei, mentis et sensus" sono interrelati e, aggiungerei, questa integrazione rappresenta un compito imprescindibile della filosofia contemporanea. Questo approccio triadico deve essere integrato anche da una prospettiva interculturale. Il nostro studio è un tentativo in questa direzione. Usiamo di proposito l'aggettivo "adhyatmico", così come altre parole di una cultura finora estranea alla tradizione giudeo-cristiana, perché non soltanto le culture ma anche le religioni soffocano quando rimangono chiuse in se stesse. La parola "adhyatmika" viene usata nel senso non del "sankhya" (come un terzo tipo di sofferenze - quelle interiori), ma del vedanta, come "in relazione al Sé" (atman), come concernente un'antropologia integrale in cui l'uomo reale è considerato in tutte le sue

dimensioni, come "sat-purusha".

Se il primo approccio è individualistico nei confronti della persona, il secondo lo è in rapporto alla totalità della realtà. L'uomo non è né un "individuo" (separato) né una "persona" isolata dal resto dell'universo, incluso il divino. Nemmeno l'umanità è un ente a sé. Tutta la realtà è costitutivamente interconnessa.

Con l'introduzione dell'aggettivo "adhyatmico" intendiamo ridare voce all'antropologia tripartita del primo giudeo-cristianesimo e anche dell'ellenocristianesimo antico (60). In questo senso avremmo potuto intitolare il presente capitolo "approccio pneumatico" (61).

Infatti i primi secoli cristiani vedevano l'uomo in intima connessione con la materia per il suo "corpo", in costitutiva relazione con tutti gli esseri viventi (specialmente gli altri uomini) per la sua "anima", e in particolare legame con il mondo divino per il suo "spirito". Introduciamo questa parola anche per un secondo motivo: contribuire a rivalorizzare questa antropologia tripartita che è stata così dimenticata all'interno della tradizione cristiana da far prevalere la divisione platonica tra anima e corpo (62). Forse una prospettiva indica potrebbe servire da stimolo esterno per approfondire questa antropologia 'paolina'. Niente è definitivo in una tradizione viva (63).

Possiamo tentare un piccolo passo in questo approfondimento.

Se l'uomo è formato da spirito, anima e corpo, "pneuma, psyché, soma" (1 Ts V,23), non è solo un animale evoluto ma racchiude in sé una "scintilla", uno spirito, un qualcosa d'altro - ed è questo che lo rende divinizzabile in modo diverso da tutti gli altri esseri. Nella tradizione visnuita non c'è alcuna difficoltà nell'ammettere che un animale sia l'"avatara" di Dio, perché, come abbiamo detto, l'"avatara" ha una realtà esclusivamente divina. "Gli ignoranti non riconoscono la mia natura quando prendo forma umana", dice la "Gita" (IX,11). Sappiamo che nelle migliaia di pagine della scolastica cristiana è stata dibattuta la questione se fosse possibile per Dio incarnarsi in un animale o persino in una cosa; ma, elucubrazioni a parte sul "de potentia Dei assoluta", una tale incarnazione non avrebbe il senso che l'Incarnazione ha per i

cristiani. Sarebbe un altro universo. San Tommaso, pur riconoscendo che la potenza divina è assoluta, ribatte chiaramente che "sola natura humana sit assumptibilis" (Sum. theol. III, q. 4, a. 1), poiché la "creatura irrationalis, non habet congruitatem" (ad 3).

Comunque sia, il nostro interesse si concentra sulle diverse concezioni dell'uomo secondo le quali è possibile o impossibile la conoscenza dell'altro.

Abbiamo iniziato chiedendoci come possiamo conoscere un altro individuo o un'altra persona. Il nostro presupposto implicito era che la conoscenza è il nostro intimo atto attraverso il quale giungiamo a conoscere gli altri. Ma se la conoscenza non ci appartenesse come un'attività meramente privata? Se invece fosse un qualcosa cui partecipiamo? Conoscere non sarebbe allora aver coscienza che il mio "ego" conosce, ma consapevolezza che io partecipo alla conoscenza, che la conoscenza è riversata in me, e che ne sono conscio. La prima domanda era se 'noi' possiamo conoscere un altro individuo, la seconda verteva sul problema di riconoscere il tu della nostra persona; la terza si apre alla problematica della conoscenza in quanto tale - non certamente la 'conoscenza oggettiva' o quella meramente 'formale', ma la conoscenza 'identificante' e quindi salvifica.

Commentando la Scrittura e dando voce al credo comune di varie tradizioni, Riccardo di San Vittore scrisse che l'amore è all'origine della consapevolezza e che, una volta coscienti di qualcosa, scaturisce la contemplazione e da questa ha origine la conoscenza (64).

Millenni prima, questa intuizione era stata l'epitome di molte civiltà. Conosci 'te stesso', diceva la saggezza greca, riecheggiata dalla tradizione mistica cristiana (65). Conosci il tuo 'Sé', ripete con enfasi la tradizione indica: il Sé che è il tuo vero Sé, che non è il 'tuo' "ego" (confronta Mt XVI,24; Lc IX,23). Soltanto quando smette di essere il tuo "ego" emergerà come il Sé - che è, senza dubbio, il tuo Sé. Conoscere Dio e Cristo è la vita eterna, dice la Scrittura (Gv XVII,3), ribadendo che ci è "stata data l'intelligenza ("dianoia") per conoscere il vero [Dio]" (1 Gv V,20). La nostra terza domanda quindi si spinge fino a spostare la conoscenza dell'"altro" alla conoscenza di Dio. Un detto spagnolo lo esprime poeticamente: "el camino mas corto

pasa por las estrellas" [il cammino più breve (tra due persone, due cuori) passa per le stelle]; ed è in tal senso che interpreterei un testo criptico upanishadico: "Egli si rivelò triplice": "sa tredha atmanam vyakuruta" (BU 1,2,3). Platone suggerisce, e Plotino ribadisce, che la vera autoconoscenza è conoscenza di Dio.

La prima domanda riguarda quindi non la conoscenza dell'"altro", ma la conoscenza di se stessi. "Ko'ham?", "Chi (sono) io?" (AU I,3,11).

Uno scienziato obiettava un giorno a un saggio orientale che mostrava un certo scetticismo nei confronti della civiltà tecnologica: "Però noi occidentali siamo riusciti a mandare l'uomo sulla luna!". "E' vero - rispose il saggio - però non conoscete "chi" avete mandato!". Per conoscere noi stessi dobbiamo conoscere "chi" conosce in noi. Conoscere il "chi", il Sé, è la realizzazione, la salvezza, dirà il vedanta.

Si presenta ora un pericolo che va subito evitato: lo gnosticismo inteso come dualismo spirito-materia e rifiuto del corpo quale prigioniero dello spirito. Se la conoscenza è solo epistemica, questa pretesa conoscenza salvifica esclude il corpo, e quindi il mondo, e cade in un dualismo o in un idealismo che nega qualsiasi realtà al di fuori dell'"idea". Ma abbiamo già ribadito più volte che la conoscenza è una crescita di tutto l'essere e che il terzo occhio vede l'altra dimensione del reale. Il francese "connaître", nascere insieme, riesce a rendere più immediato il senso del "conoscere" (66).

Ciò significa che l'autoconoscenza non è conoscenza di alcun oggetto. Noi non siamo oggetti, ma soggetti. Se tramutiamo Gesù in oggetto della nostra conoscenza, allora possiamo giungere a una certa conoscenza oggettiva di un individuo di nome Gesù, ma non giungeremo a conoscere Gesù, il quale non conosceva se stesso come oggetto, e non ne divideremo l'autoconoscenza. E se l'uomo si caratterizza per la sua autoconoscenza, finché non divideremo l'autoconoscenza di questo uomo, non lo avremo neppure conosciuto. "Tu non puoi conoscere il conoscitore della conoscenza", dice un testo indico (BU III,4,2). "In che modo il conoscitore potrà essere conosciuto?", si chiede lo stesso testo (BU II,4, 14). "Egli, l'"atman", non è questo e non è quello... Ma per mezzo di che cosa si potrà conoscere il conoscitore?", ci si

domanda poco più avanti (BU IV,5,15).

Le "Upanishad" affermano che, se ci poniamo alla ricerca di un oggetto, non lo troveremo mai perché il nostro oggetto si scomporrà sempre in più oggetti, la specializzazione andrà sempre più oltre, senza fine. Le "Upanishad" ci mettono in guardia asserendo che questa conoscenza oggettiva non è "quella mediante la quale tutto è conosciuto"; e la domanda è: "Come si può conoscerlo?" (BU II,4,14). La risposta non può venire dalle "Regulae" di Descartes né da nessun metodo oggettivo perché, anche ammettendo di riuscire a conoscere il conoscitore, per questo stesso fatto non lo conosceremmo come tale poiché diventerebbe il conosciuto - conosciuto da noi. Avremmo reificato il soggetto, trasformandolo in un oggetto. E la nostra domanda riguardava il soggetto.

C'è tuttavia un modo per conoscere il conoscitore: divenire lo stesso conoscitore. Questo divenire è la vera conoscenza (salvifica). Anche Gesù dice ai discepoli di lasciare da parte ogni timore e diventare quello che egli è: "Siate me stesso, cibatevi di me, rimanete in me". "Tat tvam asi" è l'intuizione ultima upanishadica: "questo, tu sei"; scopri te stesso come un tu, come il tu che sente e capisce l'ahambrahmasmi: "io sono "brahman"". Ciò potrà essere "detto" in verità solo dopo che ci si sarà resi conto che "atman" (è) "brahman", così che è "brahman" che dice che è (io sono) "brahman" - e non il mio "ego". I tre pronomi personali sono qui in gioco e tutti e tre sono necessari per una completa realizzazione (67).

La conoscenza dell'altro non viene presentata qui come conoscenza di "un altro". E' semplicemente conoscenza, la conoscenza che sorge quando si diviene ciò che si conosce, ciò che si deve conoscere: "Quello è l'"atman" in te, che si trova in ogni cosa", conclude un testo citato (BU III,4,2). Non è più questione di invadere l'intimità o di oggettivare l'ipotetico 'altro'. L'"altro" è diventato il tuo Sé. Non è forse scritto: "Ama il prossimo tuo come te stesso" [il tuo Sé] (68)? A questo ci riferivamo quando criticavamo una certa epistemologia staccata dall'antropologia (e dall'ontologia) e parlavamo del conoscere come una crescita nell'essere - del nostro essere.

Stiamo dicendo quello che in una forma o nell'altra praticamente tutte le scuole mistiche hanno sottolineato. Piena conoscenza è sinonimo di una partecipazione che consente di

raggiungere l'identità con il conosciuto, il che è più di una semplice attività epistemica. Giungere a conoscere Gesù non è ottenere informazioni sul figlio di Maria, e nemmeno su che cosa significhi l'espressione "figlio di Dio" (Harnack in questo senso aveva ragione). Giungere a conoscere Gesù Cristo è un atto mistico, equivale all'impresa più alta dello spirito umano - perché equivale a conoscere l'icona di tutta la realtà (Col I,15-20)

In breve: se condividiamo una natura umana, e questa natura ha un aspetto intellettuale, l'autoconoscenza non è solo conoscenza dei nostri rispettivi "ego", ma partecipazione alla conoscenza (alla conoscenza del Sé - come genitivo soggettivo: del Sé conoscente). Una visione del mondo monoteistica sosterrà che questa autoconoscenza è il privilegio di un Essere supremo e ci concederà solo un processo conoscitivo asintotico e analogico. In una visione trinitaria c'è posto sia per l'identità che per la differenza. Si può conoscere l'altro nella misura in cui si condivide la stessa realtà, ma poiché la realtà nella visione trinitaria è irriducibile a un'unità indistinta noi non perderemo mai la nostra unicità, la nostra identità. Senza dubbio l'altro in questa esperienza non è un "aliud". E' il "tu" in relazione polare con l'"io". "Nessuno conosce il Figlio se non il Padre: nessuno conosce il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt XI,27).

Si conosce grazie all'illuminazione, che in ultima analisi "discende dal Padre delle luci" (Gc 1,17), diceva una corrente spirituale che partendo da Giacomo va a sant'Agostino e san Bonaventura fino all'ontologismo del secolo scorso - anche se con notevoli differenze. Abbiamo caratterizzato l'uomo come un essere autoconsapevole, ma l'autoconoscenza totale non è possibile - come aveva già accennato Socrate (Phaidr. 229 e). L'"autos" cesserebbe di esserlo. Ci vuole di nuovo la Trinità. "Brahman" è "brahman", ma non sa che è "brahman", dice un certo sistema vedanta. E' Isvara, uguale a "brahman", che sa di essere "brahman", che si riconosce come "brahman".

In altre parole, "Io non posso essere assolutamente identico a me stesso". Non posso trovare la mia identità assoluta, non soltanto perché vivo nella temporalità che è costante alterità (l'"io sono" che lo dice o lo pensa è già un "io ero" ricordato o un "io sarò" proiettato), ma anche perché non c'è nessun

predicato che possa dire chi sia il soggetto senza averlo trasformato in predicato. La logica ci dice che non posso conoscere totalmente chi è quell'io che dice "io sono", o che si chiede "chi sono?". Non lo posso pensare con una "riflessione assoluta". Ma forse lo posso essere senza conoscerlo o pensarlo. Che senso ha, però, se non lo posso dire né pensare? Non si può dire che non "possa esserlo", ma si può affermare che non sarei "io", non sarei un "io sono" ma un "sono" che non mi appartiene. Jahvè è l'unico che può dire "Io sono", cioè pronunciare il proprio nome.

In altre parole, non c'è coscienza egoica assoluta. L'io conosciuto non è l'io conoscente. L'io si conosce riconoscendosi il tu - 'uguale' all'io.

La "noesis noeseos" (Arist., Met. XII,9,1074 b 33 s.s., eccetera) completa porta all'idealismo assoluto o al solipsismo. Se l'io conoscesse se stesso totalmente, l'io sarebbe pura conoscenza senza spazio per un tu. E se questo Essere è reale, la sua conoscenza sarebbe allora identica alla realtà. Se Dio fosse questo io assoluto senza un tu che conosce se stesso in totale identità, l'Essere sarebbe completamente intelligibile e la realtà pura intelligibilità.

L'intelligibile non sarebbe reale. Questo è puro idealismo.

Invece la coscienza egoica dell'io è coscienza del tu. Questi tu presentano una gradazione ontologica, da una pura coscienza del tu (trinitaria) alla nostra coscienza empirica delle cose materiali.

Ma c'è di più, come abbiamo accennato prima. La coscienza 'propria' del tu (genitivo soggettivo), dalla prospettiva del tu è esaustiva. Il tu, invece dalla prospettiva dell'io, è semplicemente la coscienza dell'io (genitivo oggettivo) che ha l'io di se stesso come oggetto (della sua autoconoscenza). Ma questo tu lascia uno 'spazio vuoto' (è forse la metafora migliore) all'io, che non 'è' solo coscienza (precisamente perché non c'è coscienza egoica assoluta - totale autoidentità dell'io). L'io ha coscienza di se stesso come (un) tu che non è l'io (ma si identifica con l'io). Questo 'spazio vuoto' 'è' lo Spirito. Certamente il Logos è 'uguale' al Padre, il Logos non è che il Logos del Padre, e il Padre è 'uguale' al Figlio da lui generato. Ma l'io (che noi chiamiamo Padre) proprio perché non c'è coscienza egoica assoluta, ma solo coscienza del tu, lascia

'spazio' allo Spirito come iato, come spazio fra il Padre e il Figlio. Lo Spirito rappresenta l'"advaita", il non-dualismo tra il Padre e il Figlio: fa sì che non siano né due né uno.

Se ci fosse solo il Padre e il Figlio in uguaglianza assoluta la dualità cadrebbe nel monismo - e non ci sarebbe 'spazio' per noi. Lo Spirito impedisce, per così dire, il 'cortocircuito'; egli è il dinamismo della Vita - in cui noi siamo (69).

Anche da un punto di vista meno metafisico ci possiamo domandare dove stia il nostro vero io. All'interno o all'esterno, nella contemplazione o nell'attività? Il cammino è quello dell'entasi o dell'estasi?

In poche parole: l'approccio adhyatmico non domanda "che cosa è l'uomo?", come il primo approccio, né "chi è l'uomo?", come l'antropologia personalista, ma domanda "chi sono io?". Il primo metodo ci permette di chiedere "che cosa è Gesù?"; il secondo gli chiede "chi sei tu?"; il terzo vuole penetrare nel "chi sono io?" e si trova rimbalzato nella "perichoresis" trinitaria.

Ma non dobbiamo perdere il filo del nostro discorso. Dovrebbe ormai essere chiaro che la nostra impresa non è un problema da risolvere, ma una vita da vivere.

Riassumendo: desideriamo conoscere l'autoesperienza dell'uomo Gesù, osiamo parlare del misticismo di Gesù il Cristo.

Se egli è semplicemente un individuo storico vissuto in Palestina duemila anni fa, dobbiamo seguire il metodo esegetico corrente, che sarà molto utile per tracciare e comprendere il contesto in cui visse questo individuo e costituirà anche un correttivo necessario per impedirci di proiettare le nostre ipotesi su uno sfondo inesistente. Dobbiamo però rispettare la debita distanza geografica e storica: Gesù, uno sconosciuto affascinante e sconvolgente: un "egli". Possiamo scoprire - oppure no - che "'egli" è la Via": una dottrina.

Se nella nostra consapevolezza ci scopriamo persone, cioè polarità io-tu, la realtà del tu ci rivelerà se stessa (il tu stesso) man mano sempre di più, nella misura in cui la nostra intimità è illuminata da un amoroso intelletto: Gesù, compagno vivo e misterioso: il "tu". Possiamo scoprire - oppure no - che "'Tu" sei la Verità": un incontro personale.

Se durante il processo volto a conoscere noi stessi, toccheremo il Sé più interiore nel quale è stato trasformato il nostro "ego", cioè se diventeremo o realizzeremo questo Sé, scopriremo in esso proprio quella figura a cui mirava la nostra ricerca: Cristo, simbolo di quel Sé col quale, forse senza quel Gesù, non avremmo osato identificarci: l'"Io". Possiamo scoprire - oppure no- che "'Io" sono la Vita": un'esperienza mistica.

Le tre negazioni "oppure no" non sono un "anticlimax" o espressione di un timore personale. Compiono una triplice funzione.

Primo, queste considerazioni non provocano una conclusione apodittica. Non sono sillogismi: c'è posto per la libertà.

Secondo, questa lettura non è l'unica possibile: c'è spazio per altre interpretazioni.

Terzo, questa meditazione può essere andata fuori strada nonostante la migliore buona volontà: c'è apertura alle correzioni.

Questa lunga introduzione spiana la via e allo stesso tempo ci dice che i tre metodi sono non solo legittimi, ma che essi sono relativi alle loro rispettive visioni del mondo. Una volta acquistata consapevolezza di questo pluralismo, possiamo cercare di rendere i tre metodi complementari tra loro.

3. L'indagine esistenziale.

- Lo "status quaestionis".

In un argomento come il nostro, chi indaga non è coinvolto marginalmente ma a fondo. E' un problema che ci prende completamente. Questo interesse vitale, però, non implica che si debba difendere alcuna "linea di partito". L'indagine non è rivolta che a ciò che esperiamo come vero (per dirla in breve): "E' con l'esperienza che gli uomini pervengono alla scienza e all'arte" (70). Le espressioni della nostra esperienza non sono infallibili e devono essere aperte alla critica e al dialogo.

Il nostro coinvolgimento, trattandosi di una questione

esistenziale, è totale perché quello che si chiede in modo critico è quale sia il senso ultimo della vita (71). Questa domanda sul significato ultimo della vita è l'equivalente omeomorfo della domanda sull'identità di Gesù Cristo. Chiediamo chi sia Gesù Cristo e ci aspettiamo una risposta che ci riveli molto più dei puri dati biografici di un semplice individuo. Chi fosse Akbar o chi fosse Montezuma sono domande senz'altro importanti, ma non le mettiamo in diretta relazione con il fine ultimo della vita come facciamo con la spinta che sottende la domanda su Gesù Cristo. La risposta può essere deludente o diversa da quella che ci si attende, ma la domanda è carica di questa aspettativa. Aspettativa che però non ha in sé nulla di preconcepito, poiché la domanda è critica e dobbiamo essere preparati a qualsiasi risposta. Quanto alla domanda perché interrogarsi su Akbar o Montezuma non avrebbe potuto avere la stessa rilevanza (dell'indagine su Gesù), la risposta è che avrebbe potuto, ma che di fatto non l'ha avuta. Imperialismo cristiano? Potrebbe essere e di fatto lo è stato frequentemente. Ma la questione è legittima e anche realistica. Dobbiamo però osservare tre cautele:

a) Interrogarsi su chicchessia innesca in ultima istanza la ricerca del mistero dell'uomo e della realtà e, sotto questo aspetto, l'interrogativo su Gesù è solo un esempio dell'interrogativo sul mistero di qualsiasi persona. E infatti, da Omero a Einstein, da Cesare a Mao, ci sono state molte icone del genere: Gesù è solo una di queste - centrale per alcuni, irrilevante per altri.

b) Sta di fatto che la rilevanza storica nel tempo, nello spazio e negli avvenimenti (nel bene e nel male) dell'impatto di Gesù Cristo sulla vita umana ne fa un caso, se non unico, certamente abbastanza eccezionale. Inoltre, nel clima generale della cultura occidentale, cristiana o no, la storia ha una sua importanza. La centralità della storia è probabilmente precristiana e deve molto alla mentalità semitica, ma i cristiani sono eredi qualificati delle tradizioni abramiche, al punto che hanno elaborato una completa "Heilsgeschichte", la quale sostiene che la storia culmina in una "storia della salvezza". In ogni modo, la storia è diventata il principio di valutazione della realtà a causa in gran parte di come è stato interpretato proprio questo Gesù Cristo, ivi compreso il metodo occidentale

di calcolare il tempo. In tal senso, la domanda su Gesù Cristo è diversa da quella su Asoka - tanto per citare un altro nome. Comunque, l'importanza del Gesù storico, dipendente com'è dalla centralità della storia, non è sinonimo della rilevanza di Cristo per i popoli del mondo che non vivono nel mito della storia. Sottolineiamo questa osservazione senza soffermarci oltre.

c) Se la domanda su Gesù è originata da una legittima curiosità sul personaggio, allora non si differenzia dalla domanda su Asoka, ma l'interrogativo sul Cristo ha ben altra pregnanza poiché Cristo, pretendendo di essere il Salvatore, non ammette neutralità -l'indifferenza stessa è già una posizione (Mt XII, 30).

Dovrebbe essere chiaro che la domanda su Gesù è importante per la nostra vita. Non possiamo abbandonare completamente i nostri pregiudizi, ma dovremmo esserne consapevoli e pronti a eliminarli se dovessero dimostrarsi un ostacolo alla scoperta della verità. E' però innegabile che l'interesse di molti lettori, così come la nostra indagine sull'esperienza mistica dell'uomo di Galilea, non sono dovuti a semplice curiosità nei confronti di un certo individuo (rispettabile e unico come lo è ogni persona), ma al fatto che quell'uomo coinvolge noi (e altri) in modo particolare, e supponiamo o crediamo che la sua esperienza sia di capitale importanza (non diciamo unica) per la vita di una buona parte dell'umanità. Non è un argomento indifferente. Abbiamo già affermato che coinvolgimento personale non significa impegnarsi a difendere "a priori" un'opinione o un atteggiamento. Possiamo rimanere delusi o abbandonarlo perché quell'uomo non ha, per noi, "parole di vita eterna", o perché la stessa espressione "vita eterna" ha perso ogni significato o ci appare addirittura una bugia. La questione circa l'identità di Gesù Cristo pretende però di essere una domanda ultima. Noi ci chiediamo chi fosse quel tale, perché egli ha avuto un peso significativo nella storia della vita umana sulla terra e ha ancora un significato centrale per molti. Dovremmo esaminare criticamente se queste aspettative sono giustificate; ignorarle, invece, non renderebbe giustizia all'interrogativo stesso, carico, per alcuni, di venti secoli di storia. Un contesto di venti secoli è importante, ma per altri popoli è di quasi

quattro millenni (Abramo) e per altri ancora abbraccia l'intero contesto della storia dell'uomo fin dall'inizio dell'universo ("sanatana dharma", eccetera). L'interrogativo su Gesù Cristo non è certo un interrogativo da poco -come non lo è la domanda su Buddha, Durga, Viracocha, Krshna, eccetera. Alla domanda di Gesù su chi dicono gli uomini che egli sia corrisponde il nostro interrogativo su che cosa dice Gesù che l'uomo sia.

Questa consapevolezza rende impossibile trascurare metodologicamente un riferimento a colui che pone la questione. Non possiamo negare le nostre convinzioni, né reprimerle. Ciò implica che il nostro approccio può essere una sintesi dei tre metodi in quanto riconosciamo loro una certa validità. Questo studio non rinuncia alla critica delle forme, alla critica storica, alla conoscenza di testi canonici e apocrifi, alle interpretazioni ortodosse ed eterodosse e via dicendo, ma nel contempo non accetta l'"epistemologia del cacciatore", cioè di quei ricercatori che immaginano di essere immuni da presupposizioni e sparano su tutto quanto si muove. Nemmeno procede pietisticamente, o parte da una visione sentimentale di Gesù - né da una valutazione unilaterale della storia. La storia cristiana non è scevra di contraddizioni. Ci possiamo forse permettere la battuta che tante volte la cristologia si è trasformata in una "crestologia" (Rm XVI,18), nel senso di belle parole e idee trionfalistiche.

La domanda su Gesù non è pura speculazione, né un "theologoumenon" astratto. Se il cristiano è colui che è stato battezzato e ha ricevuto l'eucarestia, questo dovrebbe significare che ha incontrato personalmente il Cristo anche se spesso questa esperienza non ha raggiunto la maturità (Mt XIII,3 s.s. eccetera). Il cristiano autentico non è tanto il seguace di un'ideologia o uno che crede nelle credenze degli altri, ma colui che ha incontrato la realtà del Cristo (72). Senza questo incontro personale tutto rimane mera sovrastruttura ("adhyasa"). Il significato ortodosso di ogni sacramento cristiano è un incontro con Cristo. Non dimentichiamo che la grazia di Cristo è Cristo stesso e che l'"opus operatum" della teologia cattolica non è 'magico', ma "opus operantis Christi".

Ora, questo incontro è e rimane pura immaginazione o mera convergenza di idee o forse di ideali, se non è anzitutto

un incontro di persone, un incontro personale, cioè un incontrarsi nel centro più intimo della nostra esistenza, un incontro che abbraccia tutto il nostro essere -molti mistici lo definiscono un innamoramento, altri un tocco sostanziale. Ma tutto ciò resterebbe un'illusione se questo incontro non potesse aver luogo, se il vero Cristo fosse solo una figura del passato o una costruzione della nostra fantasia o, nel migliore dei casi, il ricordo di qualcuno che non è più. L'incontro non è con il "Messia", o con qualsiasi altro attributo, ma con il "Tu" di quel mistero ineffabile che i cristiani nominano Cristo.

In breve, questo incontro è realizzabile se la comunicazione e la comunione si svolgono nel centro più intimo del nostro essere: la persona. Può darsi che l'idea che abbiamo di persona sia tale perché siamo passati attraverso questa esperienza di incontro personale. Diciamo comunque che questo incontro è personale, perché la persona è in effetti questo tipo di relazione. Un individuo isolato (se esistesse) non sarebbe una persona. Eppure la persona è la nostra realtà più intima, la più misteriosa. Essa è incomunicabile perché è (già) comunione. L'individuo è lo sconosciuto che si incontra per strada, la persona è colei che è accolta nel cuore.

Una precisazione si impone per evitare ogni interpretazione 'pietistica' o sentimentale da una parte e 'cerebrale' o razionale dall'altra. Non si tratta di un incontro con un altro, come avviene quando si incontra un amico, il che sarebbe pura immaginazione poiché Gesù è vissuto venti secoli fa. Non si tratta nemmeno di un incontro con la mia intimità o il mio "ego", il che sarebbe caso mai una scoperta. Forse la parola incontro non rende l'idea. Non si tratta di dualismo. Cristo non è soltanto l'amico o lo sposo, benché il linguaggio umano sia quasi costretto a ricorrere a queste metafore. Cristo non è un altro. Ma non è nemmeno monismo. Cristo non sono io. Non siamo né uno né due. Questa, come abbiamo cercato di descrivere, è la relazione non-duale della persona. E' l'esperienza dell'"advaita".

A questo punto devo applicare a me stesso la teoria del "pisteuma". Non è possibile parlarne in terza persona. Non posso, per esempio, spiegare il significato di Durga se non raggiungo il "pisteuma" del credente (in Durga), che può essere diverso dal "noema" del non credente. Parimenti, non potrò

fornire una descrizione adeguata di Gesù Cristo se metto tra parentesi (in "epochè") la mia fede in questo simbolo. Nel confessare il mio credo, eviterò ogni possibile assolutizzazione, come sono propensi spesso a fare coloro che credono nella ragione quando parlano della "pura" ragione. Ricorderò costantemente che questo è il mio credo, ma non lo posso mettere da parte. Il dubbio metodico sulla verità e sulla certezza implica già una spaccatura ontologica che provoca il dubbio. Il dubbio metodico appare con la pretesa (orgogliosa) che ci sia qualcosa di assolutamente indubitabile, invece non si può pretendere di non credere in quello in cui si crede, e viceversa. L'imperativo critico è la relativizzazione.

- L'esperienza personale.

Detto quel che c'era da dire, dobbiamo ora spiccare il balzo finale. Questa volta non si tratta di un esercizio intellettuale, né di un atto della volontà ma di un tuffo empirico ed esistenziale negli abissi della realtà, in ciò che Paolo definisce le profondità, l'abisso della Divinità (Rm VIII,39, Ef III,18; 1 Cor II,9-10). Si tratta cioè della stessa esperienza mistica cristiana.

L'esperienza di Cristo fu la sua esperienza personale. Io non la posso recepire che nella mia personale esperienza, l'esperienza della mia propria identità. Cercando di esprimerla, subirò forse l'influenza di ciò che ho appreso e, forse, userò un vocabolario cristiano o addirittura quello di Gesù Cristo - e magari proprio per questo darò l'impressione di riproporre la sua esperienza e non la mia.

Da un lato, avendo meditato sulle sue parole e azioni, esse possono forse aver dato forma alla mia esperienza o fornito la cornice nella quale esprimerla; d'altro canto, però, l'esperienza personale della mia propria identità può aver trovato per se stessa nell'esempio di Gesù Cristo un'immagine o magari anche un modello.

"Hypotheses non fingo", si potrebbe dire echeggiando Newton; "Erfahrungsverschmelzung", si potrebbe aggiungere ispirati da Gadamer (73).

Riconosciuta questa inestricabile relazione e tralasciando

ora di domandarmi se sarei capace di esprimere la mia esperienza personale anche con linguaggio diverso, o se anche altre tradizioni hanno dato forma all'interpretazione della mia esperienza, cercherò di descriverla come indicazione ermeneutica per capire l'esperienza di Cristo, attingendo a qualsivoglia fonte ritenuta idonea. Non si deve mai metter da parte la consapevolezza critica.

Nel risvegliarmi alla realtà, o semplicemente alla coscienza, mi ritrovo a voler conoscere tutte le cose, che però scopro come veli. Questi veli mi rivelano la loro forma apparente, ma al contempo nascondono ciò che esse sono. Non trovando la loro 'essenza' mi rivolgo all'interno di me. Comincio il pellegrinaggio cosciente verso il mio centro, ma non trovo nemmeno qui nessuna base, nessun rifugio in niente; né in me, né in qualcosa presente alla mia coscienza; non giungo a nessun fondamento. Non posso identificarmi col mio corpo o con la mia mente o con quel che sono oggi ero ieri o sarò domani. Mi sento al di sopra, al di sotto, al di là, o semplicemente differente da qualunque cosa di cui io possa essere consapevole. Il mio 'proprio' fondamento è un abisso, un "Abgrund" (o persino "Ungrund"). Semplicemente, non scopro né trovo me stesso, il mio io. Ma è proprio questo "me stesso" che si chiede: chi (sono) io? "Ko'ham?"

La ragione mi dice che, poiché non vengo da me stesso, debbo essere venuto da qualche altra parte. La conclusione di essere 'creatura' può essere logica e legittima, ma non è un'esperienza. La mia esperienza è più semplice, non fa un salto fuori; la trovo in me stesso. E' l'esperienza della contingenza, che non è quella del 'peccatore' lanciato nel mondo, né quella del 'giusto' chiamato dal cielo. L'esperienza della contingenza è tangenziale (come dice la parola), né immanente, né trascendente. Ciò che tangenzialmente tocca ("tangere"), che mi fa toccare ("cum-tangere") non è la trascendenza (intangibile), né l'immanenza che neppure si può toccare. Della trascendenza non si può fare l'esperienza: "Nessuno ha mai visto Dio" (Gv 1,18); dell'immanenza nemmeno: non c'è spazio per farla. Nell'esperienza della contingenza scopro il tocco tangenziale tra l'immanenza e la trascendenza. Il tocco richiede che qualcuno tocchi qualcosa d'altro, ma nel tocco non c'è dualità né unità; c'è unione non-

duale -"advaita". Nell'esperienza della contingenza non mi sento "creazione" (di qualcun altro) perché tocco l'infinito, ma nemmeno mi sento il "creatore" (di me stesso) perché questo tocco si realizza in un punto che non ha nessuna dimensione. Mi rendo conto che partecipo, che sono parte integrante di quello stesso flusso che chiamiamo realtà - ma la parola "parte" (partecipazione) non rende adeguatamente l'esperienza. Ciò che veramente sono non può essere qualcosa che non sono. Non sono né materia né spirito; né demone né angelo; né terra né cielo; né Mondo né Dio. Sono il punto della tangente dove quei due poli si toccano: sto nel mezzo.

Tutto ciò che "ho", l'ho ricevuto - dai genitori, dagli avi, dalla cultura, dalla terra, da un passato evoluzionistico, "karma", Dio o qualunque cosa sia. Quello che "ho" può essere denominato creatura. Ma quel che "sono" non è certo identico a quel che "ho". Il "me" c'è, l'ho e con esso tutto il resto. L'io non ce l'ho, (lo) sono. Quello che sono non è creatura, ma nemmeno creatore. Non so ciò che sono. So che sapendo di essere limitato ho già, in certo qual modo, superato i limiti; la coscienza della mia finitezza mi mostra l'infinitudine. Non sono né finito, perché so di esserlo, né infinito, perché avverto la mia finitudine.

Devo ammettere che forse non mi sarebbe venuto in mente di chiedermi chi "io sono", se altri non mi avessero spinto a farlo, incitandomi a cercare una risposta. Non so. Oggigiorno l'alienazione da se stessi imperversa.

Fin da giovane, mi son sentito dire che era stato Dio a creare 'me', ma fin d'allora, sebbene non sia stato in grado di esplicitarlo che più tardi, sperimentai che quel 'me' non era realmente io. Io ho, sì, un 'me', ma non sono identico a quel 'me'. Il 'mio' io sembra trovarsi al di là di quel 'me'. Ma di questo io, che in certo qual modo è inseparabile dal mio 'me', non posso dire nulla - eccetto, forse, che non è me, pur 'stando' in me, come sembra confermare tra molti un testo orientale:

"Tutti gli esseri sussistono in me,
ma io non sussisto in loro,
e neppure gli esseri sussistono in me" (BG IX,4-5) (74).

Mi sentivo responsabile di tutto ciò che quel 'me' faceva, ma non completamente responsabile di ciò che era (o è). Tutto è stato dato a 'me' - le mie idee, la capacità di raggiungere l'intelligibilità, oltre poi al tempo, allo spazio, alla nascita, alle inclinazioni, e così via. Nessuna risposta scientifica è esauriente. Tutto può essere frutto dell'evoluzione globale della specie umana che è arrivata ad essere 'me', ma nulla raggiunge o scopre l'io. L'io non è 'me', anche se il 'me' usa, abusa e, talvolta, usurpa l'io. Ho a lungo meditato un passo del "Rg-veda" (I,164,37):

"Che cosa sono non so.

Vago solitario, sotto il peso della mente.

Quando la Primogenita della Verità giunge a me
mi è dato di partecipare a quella stessa Parola".

Ci troviamo ora di fronte a un paradosso. Quanto più il mio 'me' agisce, tanto meno l'io è attivo, quanto più l'io è attivo, tanto meno il 'me' interviene. La spiegazione appare ovvia: io non posso dire né sapere "chi" sono, in quanto i possibili predicati non possono, in quanto tali, essere identificati con il soggetto. La mia autocoscienza non può mai essere completamente oggettivata. L'io è prima o superiore al conoscere chi o che cosa sono. Molto in breve:

Sono arrivato a sperimentare il 'me' come il "tu" dell'io. L'io mi muove come un tu, il tu è l'"agora", lo "kshetra", il campo dell'io. Mio compito era più ascoltare che parlare. Potevo anche avvertire che la mia cosiddetta preghiera era più un lasciarsi guidare che una richiesta di aiuto, più una risposta o re-azione a una sollecitazione cui ero sottoposto che una richiesta fatta ad un altro. Chiamare Dio il Tu, mi sembrava, senza mancare di rispetto, poco convincente - ed egocentrico. Dio, se mai, è l'Io, e 'io' il tu. Eppure, nella mia vita nei momenti di difficoltà, di sofferenza e di prova ero portato spontaneamente a invocare Tu, Dio, Padre, Divinità - e più spesso ancora, naturalmente: Cristo, la mia "ishtaevata" (75).

Successivamente fu come se i ruoli si invertissero: l'"intimius intimo meo" di Agostino, di Ibn'Arabi, di Tommaso,

di Eckhart, di Calvino, delle "Upanishad" e di tanti altri incominciò a diventare reale (76). Il mio piccolo "io" non era rilevante, non era ultimo. Scoprii un'eco in una frase criptica di Paolo: "Non è il mio 'me' che conta: non considero la mia vita preziosa per me" (At XX,24). L'io diventava elusivo, mentre appariva un sé più reale che non era né il mio "ego" né un Io divino. Il mio vero sé non poteva essere né un semplice animale razionale né un essere divino. Un "mesites" (1 Tm II,5) stava spuntando dentro, un mediatore (non un intermediario) fra l'infinito (il cui nome tradizionale è Dio, Trascendenza, l'Io assoluto...) e il mio "ego", il mio 'me'. Mi vennero alla mente naturalmente tutti i testi che descrivono l'inabitazione di Cristo nel centro più profondo del nostro essere, nonché affermazioni simili da parte di grandi maestri spirituali di altre tradizioni.

Potei anche personalmente rivivere i quattro avverbi del Concilio di Calcedonia (77), la teantropia di Bulgakov e la "theosis" di tanti Padri della Chiesa. E' forse l'esperienza dell'immanenza divina? Si potrebbe chiamare anche l'esperienza "advaita". Il mediatore menzionato è l'"anthropos" Gesù Cristo - come il secondo Adamo nel quale l'intera natura umana è rappresentata (confronta 1 Cor XV,22 e Denz. 624). Forse mi stavo scoprendo semplicemente come uomo.

Sperimentai l'energia' interiore, la 'grazia', la 'forza' che era il mio più intimo sé, e che mi faceva fare cose che altrimenti sono inesplicabili (sebbene la psicologia possa sempre interferire offrendo spiegazioni solo a due dimensioni). Scoprivo il Cristo.

Ma parlo di 'memoria' e concedo già troppo all'"interpretazione". "Pensando a me non dico più: io, né dico più: tu, quando penso a un altro", scriveva Yunus Emré, il derviscio turco del quattordicesimo secolo (78). "Il mio io è Dio, non conosco altri all'infuori del mio stesso Dio", scriveva santa Caterina di Genova ("Vita" XIV) (79).

Sono consapevole del fatto che, se un semplice uomo come me (e tanti altri) può vivere tali esperienze, questo rende più credibile che l'"uomo Gesù Cristo" abbia potuto viverle anche in modo più eccelso. "Omnis cognitio est per aliquam

similitudinem" [Ogni conoscenza avviene per una certa somiglianza] (Tommaso d'Aquino, Sum. theol. 1, q. 14, a. 11, ad 3), come affermano anche Aristotele e Kant. Riassumendo: così come esiste un'"arena" razionale, più o meno oggettiva, dove si possono trovare le diverse forme di razionalità, esiste un luogo d'incontro tra le diverse esperienze che può essere soltanto l'agora della stessa esperienza. Se io devo entrare in contatto con l'esperienza di Gesù, l'incontro deve aver luogo nell'ambito di un'esperienza comune - "minutis minuendis".

- La ricerca della credibilità.

Quanto detto doveva essere chiarito sin dall'inizio perché giustifica e relativizza la scelta dei testi (80).

La scelta dei tre testi evidenzia già una certa preferenza. Potremmo difenderla asserendo che la tradizione cristiana ha ritenuto tali testi centrali. Ma, ancora una volta, questa comprensione della tradizione dipende già da un'opzione, anche se segue la "routine" storica di quella che gli studiosi chiamano la "grande chiesa". Siamo sufficientemente consapevoli degli aspetti storici oscuri e delle manovre di questa chiesa così da essere in grado di evitare tale "routine". I testi che citeremo non sono naturalmente gli unici che si potrebbero scegliere, ma consentono di fornire un certo quadro dell'esperienza mistica che "l'uomo Gesù Cristo" può aver avuto.

I nostri commenti possono essere validi anche se il Gesù storico non avesse pronunciato quelle parole letteralmente o non fosse la seconda persona della Trinità. Riteniamo comunque che egli sia un "prototypus" della condizione umana. Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, che se si parla di esperienza e di incontro col Cristo, non si tratta di una rievocazione o immaginazione del passato ma di un incontro con qualcuno di vivo.

Dicendo ciò, non s'intende ignorare l'immenso lavoro di analisi esegetica, né il contesto delle ortodossie tradizionali. Non si cerca nemmeno di situare Gesù Cristo in un contesto africano (Cristo il proto-antenato, il guaritore, il capo, eccetera) (81) o in un contesto asiatico, dicendo per esempio

che egli è il "sadguru", il (o un) "jvanmukta", il supremo "satyagraha", "advaitin" o "yogi", il Prajapati incarnato, "cit", l'"avatara" più alto, "adi-purusha", "sakti" divina, "Aum" tempiterno o altro ancora (82). Nemmeno confrontiamo Cristo con le figure chiave di altre religioni (83). Questi sono problemi importanti, ma tentiamo ora un'impresa molto più umile, sebbene più rischiosa: un esercizio personale in ciò che gli antichi definirono "fides quaerens intellectum", convinto come sono che la fede è la vita dell'uomo (Ab II,4; Rm I,17; Gal III,11; Eb X,38) e che la fede è la via alla liberazione ("Upadesasahasri" 1,1) (84). "Se non crederete non sopravviverete" o "non capirete", dice un'altra interpretazione di un antico testo ebraico (Is VII,9).

Ciò premesso scopriamo immediatamente che non siamo soli in questa impresa (85). Infatti la maggior parte delle interpretazioni genuinamente mistiche di Cristo puntano nella stessa direzione. C'è anche una somiglianza significativa con le affermazioni di tanti altri filosofi e saggi di altre tradizioni - senza affermare che dicono tutti "la stessa cosa" (come se ci fosse una "cosa in sé" kantiana). Vale inoltre la pena evidenziare che, benché il cristianesimo affermi di basarsi sulla persona di Gesù, ad eccezione di alcune interpretazioni nel corso dei primi secoli, gran parte dell'autocomprensione cristiana poggia sulle narrazioni storiche delle parole e opere di Gesù piuttosto che sulla propria coscienza personale. Si dovrebbe ricordare ancora una volta che, secondo la tradizione quasi unanime della maggior parte delle religioni, per lo studio autentico delle "dottrine sacre" viene richiesta la fede o l'iniziazione. "Maestro dell'Iniziazione" è un titolo gradito a una certa cristologia sia africana sia oceanica (86). Tuttavia, nella tradizione cristiana moderna dell'occidente spira un forte vento di oggettività che ha spazzato via la consapevolezza mistica, sospingendola ai margini della vita cristiana. La fede cristica, cominciata come "religiosità della Parola", ha continuato ad evolversi, sociologicamente parlando, in una "religione del Libro". Il "colloquium salutis", auspicato da una certa teologia, tra il Verbo divino e il verbo umano è anzitutto un colloquio tra due "verbi" e non soltanto la lettura di un testo.

Chiunque possa essere stato quel giovane rabbino o qualunque autocoscienza possa aver avuta, la cosa importante

e decisiva si riteneva fosse la fede in ciò che era stato scritto su di lui, non solo nei primi documenti (canonici), ma anche negli scritti successivi (conciliari - e persino, per alcuni, papali). E, senza dubbio, malgrado parecchie idee divergenti, si riscontra un certo consenso nel riconoscere ciò che ha detto e fatto. Per un certo tempo parve che tutti i problemi fossero stati risolti dicendo che egli era figlio di Dio, o comunque uno straordinario profeta, uno strumento della divinità dal ruolo cosmico e storico. In poche parole, parve che ciò che contava veramente fosse la sua funzione, la sua dottrina, il suo esempio. "Fede cristiana" divenne pressoché sinonimo di riconoscimento di un insieme di fatti e di dottrine. La figura vivente di Gesù Cristo fu avvolta e protetta da un pesante paludamento dottrinale, proprio come le Madonne tradizionali dell'Europa meridionale, quasi sepolte sotto pesanti vestiti, gioielli e fiori. Non si contesta né la legittimità, né i contenuti di verità di quei sistemi di credenze. Stiamo solo intraprendendo un altro pellegrinaggio, o semplicemente cercando di essere compagni di viaggio sul sentiero umano, questa volta con lo zaino alleggerito.

In altre parole, oggi si è soliti parlare di una cristologia "dall'alto", in contrasto con una cristologia "dal basso" (87). Le etichette, per quanto pratiche, limitano sempre la realtà che, come l'arcobaleno, non ha frontiere fra i colori; ma, dovesse questo studio entrare in una classificazione, potrebbe essere definito una cristologia "dall'interno" - sapendo che il "regno dei cieli" è "entos", né "fra" né "dentro", ma nello stesso rapporto intimo con tutto il creato - perché tutta la realtà è "trina". Per questo motivo dobbiamo sempre sottoporre le nostre esperienze al dialogo e alla critica del "noi", il "tu" della comunità.

Non v'era motivo di essere troppo curiosi sull'uomo Gesù, dal momento che lo si considerava fondamentalmente un essere divino. Atteggiamento, questo, comprensibile finché l'enfasi cristiana era posta sul teocentrismo. Gesù continuava ad essere semplicemente uno strumento di Dio: egli lo resuscitò da morte, gli ispirò ciò che doveva dire e fare, gli fu accanto quando compiva i miracoli. Gesù, dopotutto, affermava che era venuto per fare la volontà del Padre, e dire solo ciò che il Padre voleva che dicesse. Ascoltandolo, il

cristiano obbedisce al volere di Dio. Che altro vogliamo? E' forse curiosità morbosa esaminare ciò che l'uomo Gesù sentiva e sperimentava, al di là di ciò che semplicemente diceva e faceva? Possiamo sentire la necessità di psicoanalizzare Gesù di Nazaret. Siamo liberi di farlo: è legittimo, benché non si dovrebbe parlare allora della sua consapevolezza mistica, ma della sua disposizione psicologica. E', questa, una cautela ancora più opportuna, perché l'interesse per la psicologia, l'indebolimento di una certa immagine di Dio e il fascino crescente per la figura di Cristo fuori dagli schemi ecclesiastici sembrano giustificare questo desiderio di saperne di più sull'uomo Gesù e su che cosa mai lo abbia spinto a dire e fare ciò che ha detto e fatto (88). Chi pensava di essere?

Possiamo lasciarlo tranquillo sul divano dell'analista, ma possiamo anche camminare al suo fianco e chiedergli "dove" vive (Gv I,38), e da dove parla. Seguiamo questo secondo sentiero come una via diversa dalla psicologia sperimentale e dalla teologia deduttiva. Sappiamo però che egli era piuttosto elusivo in proposito (89). Se oggi le vite di Gesù continuano a moltiplicarsi a dismisura, è per curiosità, per pura moda letteraria o perché la sua figura è ancora ispiratrice, nel bene e nel male? Gesù rimane un personaggio che non lascia tranquilli (90).

La tradizione occidentale cristiana e post-cristiana potrebbe essere interessata a tali approcci, come provano molti romanzi moderni su Gesù. Da non trascurare, inoltre, l'importanza delle "cristologie femministe" che vanno oggi emergendo. Esse non solo offrono un correttivo, di cui c'era grande bisogno, alle interpretazioni patriarcali (o "kyriocentriche"), ma anche un completamento essenziale agli studi cristologici.

Noi però cerchiamo di avvicinarci alla figura del Cristo, non con curiosità psicologica o fini apologetici o magari teologici, ma dalla prospettiva indica, la quale, quasi inconsciamente, chiede quale tipo di persona "intossicata del divino" o quale tipo di eroe religioso fosse questa figura storica, la quale ha dato vita a uno dei movimenti più importanti degli ultimi due millenni (91).

Non dimentichiamoci del nostro contesto. Sappiamo pressappoco quel che fece, abbiamo anche sentito quel che potrebbe aver detto; quello che da tutto ciò è scaturito sta

davanti ai nostri occhi. Non è forse, dunque, legittimo chiederci semplicemente, ancora una volta, chi fosse? Sappiamo ciò che hanno detto i cristiani (92). Ma lui stesso, chi credeva di essere? Come sentiva la sua coscienza umana (93)? Egli chiese: chi dice la gente che sia il "Figlio dell'uomo"? Noi giriamo la domanda e la poniamo a lui: "Tu, che cosa dici di te stesso? Chi dici di "essere"?". O dovremmo accontentarci dell'elusiva risposta data a Giovanni il Battista? (Mt XI,2-6) (94). E' forse blasfemo osar penetrare nell'intimità personale di questo Cristo?

Prima di passare a considerare le possibili intuizioni di Gesù il Cristo, cerchiamo di esemplificare il nostro "iter" logico analizzando un'altra frase che supponiamo sia stata pronunciata da un uomo come noi: "Io sono un elefante che vola nei cieli".

A prima vista non riesco a capire un'affermazione del genere. Non posso dimostrare che sono un elefante volante - che un essere umano sia un elefante che vola. Debbo ammettere che l'asserzione, per me, è incomprensibile. Capire veramente una frase significa scoprirne l'intelligibilità, essere convinto della verità di ciò che si capisce (95). Sono quindi costretto a limitarmi ad affermare che un certo individuo umano, apparentemente in senno, fa una tale (per me incomprensibile) affermazione. Ripongo la mia fiducia in un'altra persona e credo che per lei la frase abbia un qualche significato che a me sfugge.

Se provo ancora a decifrare ciò che quella persona può voler esprimere facendo un'asserzione del genere, posso giungere a certe conclusioni. Anche se debbo confessare che non ho raggiunto tale stato di consapevolezza, tuttavia, avendo studiato il totemismo, lo sciamanesimo e altri fenomeni analoghi, posso più o meno immaginare che un essere umano riesca a identificarsi con un elefante - e quelli che hanno avuto esperienza dei sentimenti e dell'intelligenza di questi pachidermi possono essere d'accordo con me ed essere anche in grado di raggiungere una specie di coscienza elefantina e affermare con convinzione di essere (anche) un elefante. Dilatando al massimo la mia empatia, potrei giungere ad affermare: "Sono un elefante", non però senza una certa cautela, riserva e trepidazione, perché non ho abbandonato la

mia coscienza umana.

Debbo confessare, tuttavia, che l'asserzione non mi è del tutto intelligibile, e che riesco a darle un senso, almeno parziale, grazie all'empatia con qualcuno di cui mi fido e che dice: "Sono un elefante". In breve, posso 'credere' che l'asserzione "sono un elefante" possa avere un certo significato per un essere umano molto particolare, anche se io non riesco a raggiungere in pieno il suo 'livello' o grado di coscienza.

La seconda parte dell'affermazione, però, mi riesce del tutto inaccettabile: "che vola nei cieli". A questo punto debbo affermare che quell'uomo o sta sognando o è in preda ad un'allucinazione. Nessun vero elefante - oggetto - ha mai volato nei cieli. Il mio eroe qui certo si sbaglia lanciandosi in una tale affermazione. La cosa non ha senso e con tutta la buona volontà e desiderio di credergli, debbo concludere che egli o s'inganna o ci inganna tutti. Può darsi che sia un essere umano (molto speciale) dotato del potere soprannaturale di volare; che si sia identificato con un elefante, ma non con un "elefante che vola", poiché un elefante non vola.

Mettendo poi assieme le due parti della sua affermazione, mi verrà il sospetto confortante che anche la prima parte sia un'illusione. Se il mio "noema" respinge le due parti, il mio "pisteuma" può al massimo accettare la prima parte dell'affermazione, ma tanto il "noema" che il "pisteuma" mi costringono a rifiutare la seconda. Non possiamo credere in qualcosa che ci risulta non credibile, anche se basato sull'asserzione autorevole che Cristo è Dio, che la Chiesa ha una "hot-line" divina o il "magisterium" un diverso tipo di conoscenza superiore o altro. "Se mille scritture mi assicurano che il fuoco non brucia non crederò loro", disse il "mimamsaka" millenni fa.

Si deve distinguere fra la conoscenza razionale e altri possibili tipi di conoscenza, come asserisce la maggior parte delle tradizioni religiose. Ma non possiamo contraddirci. Il credo deve essere ragionevole e la ragione credibile. Posso credere quello che non posso capire, ma non posso credere quello che (per me) non è credibile. Posso credere a qualsiasi cosa, a patto che la creda credibile. Tertulliano può difendere "credo quia absurdum" perché crede che l'impossibile possa essere credibile - sconvolgendo così l'ordine razionale

(naturale). Ma non può dire credo il non-credibile (96).

In breve, non v'è alcun motivo di formulare delle ipotesi, se non riusciamo a dare un senso a queste ipotesi. Non possiamo credere "Io e il Padre siamo uno", se questa affermazione è per noi "a priori" priva di significato. Ed è priva di significato, se siamo chiusi nei confronti di asserzioni non basate sui sensi né da essi deducibili. E saremo chiusi al significato di queste asserzioni se la nostra vita scorre solo su livelli sensoriali e puramente razionali, se, cioè, siamo insensibili verso la terza dimensione della realtà, ciechi alla consapevolezza mistica.

A rischio di dare l'impressione di voler proiettare questa esperienza su Gesù Cristo, o piuttosto di credere che questa esperienza possa essere un'ombra dell'esperienza di Cristo, affrontiamo quelli che considero i tre "mahavakyani" di Gesù il Cristo (97).

Capitolo secondo

LE ESPRESSIONI

"ean outoi siopesousin
oi lioi kraxousin"

"... si hi tacuerint,
lapides clamabunt"

... se questi taceranno,
grideranno le pietre.
(Lc XIX, 40; confronta Ab II,11)

E' quasi superfluo chiedersi quali delle tre espressioni che stiamo per commentare sia più rilevante; benché siano tutte collegate tra loro, si può affermare che la prima è al centro dell'intera comprensione cristiana (1).

Dopo aver riportato alcuni testi (a)
ne daremo una breve interpretazione (b)
per concludere con un commento esperienziale (c).
Abbiamo presente la distinzione scolastica tra discernere,
pensare e capire:

"Discernere est conoscere rem per differentiam ab aliis.

Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas: unde dicitur quasi coagitare.

Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile".

[Discernere è conoscere una cosa per differenziazione dalle altre. Pensare invece è considerare la cosa nelle sue parti e proprietà: da cui deriva "cogitare" come "co-agitare".

Capire non è altro che il semplice intuito dell'intelletto su ciò che gli è presente come intelligibile].

(Tommaso d'Aquino, In IV Sent. 1, dist. 3, q. 4 a. 5, c.)

Tommaso fa riferimento a un testo di sant'Agostino ("De utilitate credendi" XI,25), dove fa la distinzione tra "opinari", "credere" e "intelligere" (2).

Ricordiamo anche un'altra distinzione, tanto bella nella sua semplicità:

"Oh valame Dios cuan diferente cosa es oir estas palabras y crearlas a entender por esta manera cuan verdaderas son!"

[Santo cielo, come è diverso sentire queste parole e crederle dal capire in questa forma [esperienziale] quanto sono vere!].

("Moradas" VII,1,8) (3)

O anche quella di un classico quasi sconosciuto, Miguel de Molinos, nella sua introduzione del 1676:

"La ciencia mistica no es de ingenio, sino de experiencia; no es inventada, sino probada; no leida, sino recibida"

[La scienza mistica non è opera dell'ingegno, ma frutto di esperienza; non è inventata, ma verificata; non letta, ma ricevuta].

("Guia espiritual", Prefazione) (4)

Il lemma di questa sezione ci incoraggia a parlare, non a nome delle pietre, quelle "pietre vive" così care a san Pietro (1 Pt II,4-8), ma a nome della "folla" ("plethos", Lc XIX,37) degli uomini del nostro tempo che hanno sete di parole di vita e non soltanto di ricette di "know-how" - anche in cose spirituali.

1. "Abba, Pater".

- I testi.

"Abba", Padre,
tutto è possibile a te;
allontana da me questo calice!
Però non ciò che voglio io,
ma ciò che vuoi tu".

(Mc XIV,36; confronta anche Mt XXV,39; Lc XXII,42; Gv XII,27)

Che iterazione rivelatrice! "Abba" significa padre e "patér" significa padre (5). Se Gesù parlava in aramaico, può non aver ripetuto la parola, ma immaginiamo che Marco (e la sua fonte, o fonti) sia stato spinto a farlo per renderne l'ambivalenza: da una parte babbo, papà, padre biologico, amato capo della famiglia; dall'altra, il nome più comune per definire l'aspetto più vicino e meno terrificante della deità in moltissime religioni, compresa quella giudaica - per quanto patriarcale (6). Alla luce di molti documenti delle religioni antiche, ci si potrebbe chiedere se chiamare Dio Padre e Madre non sia un antropomorfismo o se, al contrario, chiamare i genitori padre e madre non sia un teomorfismo. La relazione umana con gli Dei appare nell'uomo primordiale più stretta di quella puramente biologica. Il mondo del divino è visto come il modello del mondo umano e non viceversa. La cosmologia moderna a due dimensioni ha perso la cosmovisione tridimensionale degli antichi. "Dii nos respiciunt" [Gli Dei ci osservano - ci benedicono], diceva lo schiavo africano Terenzio ("Phormio", 817) [Publius Terentius Afer, nel secondo secolo a.C.] ribadendo una credenza comune, per non citare innumerevoli testi orientali (IsU 1, per esempio).

La parola "abba" fu probabilmente mantenuta nelle prime liturgie cristiane per evidenziare la speciale relazione con la Divinità cui alludeva la parola sulle labbra di Gesù (7). Egli potrebbe averla profferita sovente, ma appare testualmente una sola volta. In altre occasioni compare solo "patér" (8). Nel Vangelo di Giovanni troviamo 35 volte "o patér mou", "padre mio". E' importante notare che l'unica volta in cui la parola aramaica appare sulle labbra di Gesù è nella preghiera quasi disperata nel Getsemani: egli supplica che gli venga risparmiata quell'"ora", ma aggiunge che sia fatta la volontà del Padre (9).

Gesù non ha dubbi, è convinto che Dio sia suo Padre. Egli parla di Dio come "mio Padre" (10) in modo provocatorio (Kittel dice "irrispettoso") (11) per la sua stessa tradizione giudaica (12). Egli si rivolge a lui come Padre nell'intimità della sua preghiera: nel giubilo (Mt XI,25; Lc X,21), sulla croce

(Lc XXIII,34.46), nella preghiera più alta quando si trova davanti alla morte (Gv XII,27.28), in preghiera diretta col Padre (Gv XVII,15), chiamandolo "Padre santo" o "giusto" (Gv XVII,11.25), eccetera.

La parola aramaica compare altre due volte nelle "Epistole" di san Paolo. Il contesto è la nostra umana invocazione al padre ("Abba" è un vocativo) e noi possiamo pronunciarla in virtù dello Spirito nel rapporto di vera filiazione.

"Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli ("yioi") di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma uno Spirito che ci rende figli ("pneuma yiothesias"), in virtù del quale possiamo gridare: "Abba", Padre! Lo Spirito stesso si unisce al nostro spirito nell'attestare che siamo figli ("tekna") di Dio. E se siamo figli ("tekna"), siamo anche eredi: eredi di Dio, co-eredi di Cristo, se veramente soffriamo con lui per essere anche glorificati con lui". (Rm VIII,14-17).

Quando Paolo ci pone sulle labbra il grido: "Abba, Pater!" afferma che è il nostro essere figli di Dio che ci autorizza a pronunciarlo e subito dopo aggiunge che sia lo Spirito divino sia il nostro spirito attestano che Dio è nostro Padre, cioè che noi siamo suoi figli. E' questa testimonianza del nostro stesso spirito che ci sprona a parlare dello Spirito di Gesù (13).

La stessa esperienza è descritta nel terzo testo:

"E poiché siete figli, Dio ha inviato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo, il quale grida: "'Abba", Padre!". Quindi non sei più schiavo, ma figlio ("yios") e se figlio ("yios") anche erede per volontà di Dio".

(Gal IV,6-7)

C'è qui ancora un "circolo vitale", una specie di "perichoresis". E' perché siamo figli che Dio manda il suo Spirito, ed è perché Dio manda il suo Spirito che siamo suoi figli. La teologia cristiana ha visto in Cristo la "causa" della nostra filiazione.

- L'interpretazione.

Da questi testi emergono due considerazioni fondamentali: Gesù chiama Dio suo Padre e invita i suoi a fare lo stesso in virtù dello Spirito divino che dimora in loro.

Che cosa significa?

Il primo significato va ricercato all'interno della tradizione ebraica del tempo, che riecheggia almeno un filone della tradizione semitica dei due millenni precedenti. "Dio è Padre" - e Padre significa colui che genera, che educa, che corregge, che protegge, che governa, che ama. Ciò appartiene indubbiamente a una cultura patriarcale forse criticabile, ma proprio a causa di ciò la parola ha un "significato inclusivo" di datore di vita (padre e madre). Purificata dai suoi legami antropomorfici la possiamo interpretare nel significato di sorgente, origine, fondamento - come la tradizione successiva comprenderà la parola padre quando la userà nella dottrina trinitaria. Non ha niente a che fare con il genere né con il sesso (14).

Ma in secondo luogo, e sorprendentemente sin dal principio, come notarono i suoi contemporanei, Gesù sottolinea che Dio è "suo" Padre, è il suo papà in un modo così intimo che ha indotto la tradizione cristiana a interpretare alla lettera che Gesù di Nazaret non abbia avuto nessun altro padre. Se possiamo o meno conciliare la nostra asserzione con l'esistenza di un altro padre puramente umano, non in competizione con il Padre divino, non è cosa che ci riguardi in questa sede. Stiamo solo cercando di capire l'esperienza di Gesù. Egli, senza ombra di dubbio, sembra aver avuto un'esperienza molto intensa della sua figliolanza divina.

I numerosi testi in cui Gesù fa riferimento al Padre suo sono talmente certificati e così accuratamente studiati che non abbiamo bisogno di tornarci sopra: Gesù chiama Dio suo Padre.

Solo un'osservazione sembra qui pertinente. Il rapporto Padre-Figlio è così intimo che, o scivoliamo in un'idea antropomorfica di Dio (Dio è il Padre dell'uomo), o in un'immagine teomorfica dell'uomo (l'uomo è il Figlio di Dio). Le teologie classiche abbracciano la prima. Dio è Padre (trascendente) dell'uomo. Le cristologie più contemporanee, la

seconda. L'uomo è figlio (immanente) di Dio (15).

Anche qui una considerazione interculturale di ermeneutica diatopica ci può servire a costruire un ponte tra queste due prospettive. Se il mondo del divino è il modello della realtà - noi inclusi - partiamo da Dio e dobbiamo allora dire che egli è il Padre. Se il mondo umano è il modello, partiamo da noi e dobbiamo allora dire che noi siamo i figli. Gli ultimi due testi non sono riportati come parole di Gesù, ma riferiscono il messaggio centrale di Cristo come era stato compreso da un discepolo qualificato di Gesù: se Gesù chiama Dio realmente suo Padre, coloro che hanno ricevuto lo Spirito hanno lo stesso potere di chiamare Dio loro Padre: essi sono anche figli. Questo avviene quando si scopre Gesù come nostro fratello. Fratelli sono coloro che hanno lo stesso padre.

E' quasi superfluo ricordare che "chiamare" non significa il semplice nominare in senso puramente nominalistico. Ogni chiamata, attiva o passiva, equivale al conferimento di una missione e del relativo potere (confronta Rm IX, 12; Eb V,4; 1 Cor I,9; eccetera). Il potere del nome (e del nominare) è stato indebolito nella coscienza moderna.

C'è una differenza tra la filiazione di Cristo e la nostra. Questo sembra un punto fermo nell'autocomprensione cristiana, che è importante mantenere. Finora tale differenza è stata espressa nell'affermazione che Gesù è figlio naturale di Dio e noi figli adottivi.

Tocchiamo qui un punto molto delicato, per il quale ancora una volta ci può essere di aiuto una riflessione interculturale.

Per un certo tipo di mentalità, che potremmo considerare frutto del genio della civiltà romana, il diritto con le sue categorie giuridiche è poco meno che (ontologicamente) reale. Per il popolo di Israele la relazione con il divino, fondata su un patto e una promessa, lascia intatta la trascendenza di Dio. Israele è il popolo di Dio e Dio è il pastore, il padrone. La relazione non è di parentela. Sarebbe una bestemmia. I cristiani si rifanno alle parole di Gesù e, per sottolineare la differenza, affermano che noi siamo figli adottivi e Gesù è figlio naturale.

Questo "theologoumenon" presenta alcune difficoltà. La prima riguarda Gesù. Il Verbo, seconda persona, è certamente il Figlio naturale di Dio: ha la stessa natura divina secondo il

linguaggio conciliare. Invece Gesù ha anche una natura umana, come noi. Ci si chiede se Gesù sarebbe allora figlio naturale solo per la sua natura divina o anche per la sua natura umana. Se Gesù in quanto uomo non è figlio naturale di Dio, la sua incarnazione non è reale dal punto di vista di Dio (sarebbe il monoteismo tomista). Se Gesù in quanto uomo è figlio naturale di Dio, allora niente ci vieterebbe di esserlo anche noi. Per mantenere la distinzione si suol dire che Dio fa un'eccezione con Gesù mentre esclude noi. Questo è congruente con una concezione morale dell'Incarnazione: Cristo venne sulla terra soltanto perché l'uomo aveva peccato - tema molto discusso nella teologia medievale e che divise profondamente le scuole, perché alla base vi sono due cristologie: Cristo redentore (del peccato) o Cristo restauratore (del creato - fino alla pienezza divina). Di fatto, la prima ha prevalso nelle chiese occidentali e nella pietà popolare.

Invece, una serie di testi sembrano dare alla nostra filiazione un valore più reale che quello di essere nominati eredi di alcuni diritti, come sviluppa con profondità Paolo, il grande teologo dell'elezione e della predestinazione (Rm VIII,29-30; XI, 1 s.s.; eccetera).

Per cominciare abbiamo la frase 'petrina' che siamo "partecipi della natura divina" (2 Pt I,4) (16). Questo non è il tanto temuto panteismo (17). Noi "diventiamo" partecipi della natura divina entrando in comunione con essa ("theias koinonoi physeos"). E' più di una partecipazione, è una "koinonia". Dio è la sua stessa natura divina; noi perveniamo ("ghenesthe") ad essa per la sua potenza. Noi, infatti, per opera dello Spirito "veniamo trasformati" in quella medesima icona" ("ten auten eikona metamorphoumetha" - 2 Cor III,18). Questa metamorfosi è il senso di tutta l'avventura del creato - e fa parte della "perichoresis" trinitaria. Anche il Vangelo ci dice che Cristo è la vite e noi i tralci (Gv XV,5). Sant'Agostino non esita a dire, commentando queste parole, che "unius quippe naturae sunt vitis et palmites" [della stessa natura sono infatti la vite e i tralci] ("Tractatus" 80) e san Tommaso ne approva l'affermazione. Lo stesso Paolo non teme di citare un poeta greco per dirci che già nel presente "siamo stirpe di lui" - della sua stessa etnia: "tou gar kai ghenos esmen" (At XVII,28), come afferma la frase precedente: "In lui viviamo, ci muoviamo ed

esistiamo (siamo, "esmen")), e non soltanto nel futuro (1 Cor XV,28). San Luca riferisce parole di Gesù vincolando la nostra filiazione reale con la risurrezione (Lc XX,36). Tutti questi testi ci parlano di una filiazione reale - e non solo giuridica.

Gli altri due testi che parlano di "Abba" sottolineano che "se siamo figli, siamo anche eredi". Non desideriamo discutere ora se "teknon" [bambino/a neutro] e "yios" [figlio] significhino la stessa cosa o se "yiothesia" [adozione] di Rm VIII,15 significhi adozione come forma legale ("fictio iuris") o possa avere un altro significato meno legalistico. I testi ci dicono comunque che anche noi possiamo partecipare della filiazione di Cristo in relazione al Padre. Notiamo che non ci dice che siamo eredi e quindi con gli stessi diritti dei figli, ma che siamo resi realmente figli e di conseguenza anche eredi. La filiazione viene prima. I testi evidenziano inoltre che Cristo è il "capo del corpo", il motivo per cui noi pure partecipiamo della natura divina (18).

Per un altro tipo di mentalità la "fictio iuris" non è reale, e quindi una filiazione artificiale, non vera, non soddisfa.

Riscontriamo qui di nuovo l'influenza dell'ideologia monoteista che, per non intaccare l'assolutezza di Dio, può solo vedere l'Incarnazione come un miracolo di un Dio onnipotente compiuto eccezionalmente per il proprio Figlio (19). Per una concezione trinitaria, invece, il Figlio "uguale" al Padre è colui per mezzo del quale "tutto è stato fatto" ["panta di' autou egheneto"] (Gv I,3), così che l'Unigenito è anche il Primogenito (Col 1,18; Ap I,5; eccetera.). La nostra filiazione è una partecipazione reale della natura divina che si realizza nella misura in cui "diventiamo" quello che con Cristo siamo chiamati a essere (Col III,1; eccetera.). La divinizzazione nostra è così poco docetistica quanto l'umanizzazione del Logos.

Questo afferma la tradizione quando dice che diventiamo per grazia il Cristo, mentre Gesù lo è per nascita - avvenuta pure per opera dello Spirito (Lc I,35).

Ci sembra opportuno soffermarci ancora su questo punto, poiché stiamo meditando sul nostro diritto (e dovere) di esclamare anche noi: "Abba, Pater!"

Ricordiamo di nuovo il detto patristico: "se Dio si fa vero uomo è per fare anche dell'uomo un vero Dio". Possiamo qui applicare in senso inverso l'argomentazione dei Padri contro

Ario: se Gesù Cristo fosse soltanto uomo (come sosteneva Ario) non ci potrebbe divinizzare. Se noi dovessimo rimanere soltanto 'umani' non sarebbe necessaria neanche la divinità di Cristo. Un Dio trascendente non ha bisogno di nessun 'uomo-Dio' per perdonarci o redimerci. In una parola, la nostra filiazione è reale e non soltanto perché ci concede il diritto di essere "eredi".

Che cos'è dunque la filiazione?

Gesù è figlio naturale di Dio in senso metaforico. Dio non ha moglie, come sembra aver detto ironicamente Muhammad. Inoltre c'è soltanto analogia, e per di più assai debole, tra la natura divina e la natura umana, come fa notare un testo conciliare molto citato (Denz. 806). Il "primum analogatum" sarebbe quello che dà vita, che genera vita, che è sorgente della quale si partecipa. "Natura naturans et naturata". Figlio è colui che riceve dalla "fontanalis plenitudo" (Bonaventura), precisamente la "natura" che lo fa figlio (20). Per chiarire che cosa sia questa natura si deve ricorrere a tutta una metafisica. Non possiamo nemmeno sfiorare il tema (21).

Figlio adottivo è un'altra metafora. Se la prima è una metafora 'naturale', cioè presa dalla 'natura' delle cose, la seconda è una metafora culturale dell'ordine giuridico.

La filiazione è un'"invariante" umana. Tutti gli uomini sono figli. La filiazione adottiva è soltanto un "universale" culturale relativo all'interno di un certo gruppo di tradizioni umane, e quindi non è allo stesso livello della prima metafora.

Qui una riflessione sul Primogenito, "prototoko" (Rm VIII,29; Col I,15 eccetera) sarebbe opportuna, soprattutto se il linguaggio cristiano vuole essere intelligibile ad altre culture nel senso della cosiddetta "interculturazione". "Egli è il primogenito" ("purvo hi jatah") dice una "upanishad" (SU II, 16). Il figlio adottivo non è vero figlio. L'adozione è una "fictio iuris" e implica tutta una concezione del diritto umano. La metafora non è antropomorfa come la prima, ma culturale e ha senso all'interno di una cultura molto specifica per lo più per la regolazione dei diritti di onore e di eredità a estranei. Siamo in un regime di schiavitù e di "liberi e liberti" (confronta Rm VIII,15). Noi non siamo schiavi di Dio, ma figli del 'padrone'. Schiavi e liberi hanno comunque la stessa natura umana, benché quelli che sono stati 'liberati' diventino gli eredi

del regno. Questa liberazione è opera della gratuita bontà del Padre che ci ha scelto; non è merito nostro. Tutto è coerente all'interno di una matrice culturale in cui si è inserito il primo fermento cristiano (22). Tuttavia questa cultura non è universale.

Fare di un Dio un giurista è legittimo, ma l'assunto va preso "cum grano salis". La metafora ci direbbe che in realtà non siamo figli di Dio, ma lo siamo soltanto "per accidens", per una grazia accidentale -per evitare il panteismo in cui si cadrebbe se non si superasse la visione monoteista (23).

Quanto detto è coerente con una concezione occidentale e giuridica della grazia ed è in armonia con il dualismo "Creatore/creatura". Se l'Essere è Dio, in un monoteismo stretto, la nostra "partecipazione" all'essere soffre un degrado ontologico. "La creatura presa in se stessa è nulla", dice Tommaso (24), che conosceva il mistico grido trinitario di sant'Agostino: "Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est" [Dio, sopra del quale nulla, fuori del quale nulla e senza del quale nulla è] (Soliloq. I,4). Certamente non c'è un "ad extra" in Dio. A questo risponde l'esperienza trinitaria.

Nel contesto monoteista noi non possiamo essere figli reali di Dio, e nella mentalità impregnata del genio romano l'adozione giuridica è un'ipotesi convincente. E' importante evitare il panteismo e allo stesso tempo non sottovalutare la nostra filiazione, senza ridurla però a una necessità naturale. Come abbiamo detto all'inizio, il nostro titolo è "Pienezza dell'uomo" e non pienezza umana. Noi siamo più che 'umani'. Consapevole di ciò, la teologia introdusse la nozione della soprannatura, con le conseguenti difficoltà (25). Tutta l'infrastruttura filosofica va ripensata trinitariamente. Cristo rende impossibile il dualismo e l'abisso uomo-Dio.

San Giovanni non parla di "creazione" (Gen I,1), ma dice letteralmente che noi siamo "fattura", "generazione" del "Logos" ("panta di' autou egheneto" - Gv I,3) (26).

In definitiva, la nostra filiazione è reale. San Paolo ricorre alla metafora del corpo di cui Gesù Cristo è il capo e noi le membra - ma tutti "partecipiamo" della stessa Vita. Questo è precisamente il mistero di Gesù Cristo: pienamente umano e pienamente divino senza confusione, ma anche senza dicotomia. Cristo quindi è pienamente divino anche nella sua

umanità corporale - e in lui anche noi, benché ancora "in fieri", "come in uno specchio, in forma velata" ["en ainighmati", "in aenigmatē", "in maniera confusa" (CEI)] (1 Cor XIII,12). Siamo ancora pellegrini, ma sentiamo anche noi che siamo uno con il Padre. Sta scritto che ci è stato dato lo Spirito (Rm VIII,9) che ci fa conoscere che dimoriamo nel Figlio (Gv XIV,23; 1 Gv III,24) (27).

La formula giovannea è la consacrazione cristofanica: "Siamo chiamati figli di Dio e lo siamo (realmente)...; noi siamo adesso figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora manifestato ("ephanerote"). Sappiamo che quando si sarà manifestato ("phanerote") saremo simili ("omoioi") a lui" (1 Gv III,1-2). L'esperienza cristofanica è la nostra epifania (Col III,3). Anche Paolo afferma: "Quando ci sarà la cristofania ("Christos phanerote"), [che è] la vostra vita, allora ci sarà anche la vostra epifania ("phanerotherste") con lui nella gloria" (Col III,4).

Lo stesso Concilio Vaticano secondo afferma che "come figli nel Figlio, noi possiamo esclamare nello Spirito: "Abba", Padre!" ("Gaudium et spes", n. 22). Anche la liturgia latina sembra non essere soddisfatta da una semplice adozione e nella Colletta della festa della Trasfigurazione (6 agosto), facendo eco alla teologia orientale, parla della nostra "adozione perfetta" (cioè completa).

In breve: se Cristo chiama Dio suo Padre, anche noi possiamo vivere questa esperienza attraverso il dono dello Spirito (confronta Rm VIII,9). Se entrambi (Cristo e noi) chiamiamo Dio nostro Padre, possiamo allora cercare di capire che cosa abbia detto Gesù.

- L'esperienza.

Azzardo questa descrizione mettendo le parole sulle labbra di Gesù, "salva reverentia":

"Tu, divino mistero, che la mia gente chiama Padre, tu sei in verità l'origine diretta, colui che genera ciò che io sono; tu sei la sorgente da cui discendo. Io sento che la (tua) Vita passa attraverso di me, che la mia vita non viene da me stesso, ma

da una fonte che non solo mi dà la vita in generale ma anche le parole, le idee, l'ispirazione e tutto ciò che sono. Tutto ciò che dico è sempre qualcosa che ho 'udito'".

Se Gesù fosse nato in una tradizione "apaurusheya" (28) avrebbe anche potuto affermare che il suo stesso linguaggio non è altro che il manifestarsi della parola primordiale - il "Logos", "vac" (TMB XX, 14,2; TB II,8,8,4; SB I,4,4,1; eccetera). Dal momento però che appartiene a un popolo monoteista, esplicita la sua esperienza dicendo che attraverso cose ed eventi scopre e rispecchia la voce e la volontà del Padre. Pietro lo intuì ed è per questo che egli lo benedisse. Pietro gli disse: ""Tu sei"", e sentì poi la necessità di aggiungere alcuni attributi propri della cultura del suo popolo: "Figlio del Dio vivente", "Unto" e altro ancora. Essendo ciò troppo imbevuto di cultura giudaica, gli chiese di non renderlo pubblico.

Nel linguaggio dei secoli successivi si potrebbe dire che ha sperimentato la "creatio continua", o meglio la "costante generatio" [dal Padre]: si è sentito costantemente generato, creato, sostenuto, reso vivo, ispirato da quel mistero invisibile che molta gente chiama Dio e dipinge nei modi più diversi. Questa è l'"incarnatio continua" che spiegheremo più avanti.

"Oggi tu sei stato generato", "Tu sei il mio diletto figlio", ha sentito dire sulle rive del Giordano e sul monte Tabor - e la parola Figlio è ancora il suo nome più vero.

Questa filiazione che lo costituisce è, in un certo senso, il destino di ogni essere, lo sappia o no, in gradi naturalmente molto diversi. Forse il suo messaggio si riassume nell'affermazione che tutti siamo figli, che tutte le cose sono perché partecipano di quella filiazione. Si sente Figlio e al contempo fratello. "Padre "nostro"" e non soltanto suo, è stato il suo insegnamento. Tutti fratelli perché tutti figli.

Si avverte una relazione intima e costitutiva, ma anche gerarchica. Egli è il Padre, lui il Figlio; Egli è la Sorgente, lui il fiume di acqua viva che sgorga dal Padre. Senza il Padre, nulla. Ha imparato l'obbedienza per esperienza, come Paolo (o chiunque abbia scritto Eb VIII,7-9) bene intuì. Tra loro c'è differenza. "Il Padre solo è buono" (Lc XVIII, 19), il Figlio "ascolta", ubbidisce ("ob-audire") anche quando ignora i suoi 'disegni' (Mt XXIV,36). Gesù ha piena consapevolezza della sua

vocazione: dare al mondo la Parola [del Padre] (Gv XVII,14), poi tornare al Padre, e alla fine della sua breve vita poté esclamare: ""tetelestai", consummatum est!" (Gv XIX,30) consegnando il suo spirito nelle mani del Padre (Lc XXI1,46).

Ha senso per noi tutto questo? Certamente lo ha. Se, in un modo o nell'altro, non potessimo rivivere ciò che queste parole comportano, il nostro discorso su Gesù sarebbe un futile esercizio di sterile speculazione. Anche noi, e non siamo i soli, troviamo le sue parole pregne di "vita infinita" (29). Questo ci permette di fare un'esperienza analoga. Influenzata forse dalle sue stesse espressioni polemiche di reazione agli ebrei ("voi siete Dei" Gv IX,34, citando Sal LXXXII,6) la tradizione cristiana ci ha spesso detto: "voi siete Cristo", "alter Christus", o, come oserei dire, "ipse Christus", seguendo la dottrina di Paolo. Abbiamo già citato la sua frase: "Abbiate fra voi lo stesso sentimento che era in Gesù Cristo" (Fil II,5), espressione quasi intraducibile: "touto phroneite" ["hoc sentite", traduce la "Vulgata"; "mind" (AV, RV), "attitude" (NA); "bearings" (NEB); "sentiments" (BJ, BCI)... "so gesinnt" (NJB)]: partecipate della medesima esperienza spirituale, della stessa profonda intuizione che ebbe Gesù Cristo. E' questa l'esperienza che siamo invitati a vivere.

Per me tutto ciò ha senso e mi sento incoraggiato a riattualizzare questa esperienza, e a formulare la mia propria con il suo linguaggio, il linguaggio del Figlio:

"Abba, Pater!" Io non sono l'origine del mio stesso essere, sono un puro dono, ho ricevuto tutto quello che sono, compreso ciò che definisco il 'mio' io. Tutto è grazia. Sperimento la mia contingenza poiché non trovo in me stesso il mio fondamento, la 'ragione' della mia vita. Ma questo non significa alienazione, non significa, cioè, che questa 'ragione' risieda altrove, sia esterna a me. Il fondamento non sono 'io', tuttavia esso non sta fuori di me, bensì nell'"interior intimo meo" [nel più profondo del mio essere], per citare di nuovo il grande vescovo africano (Conf. III,6,11).

In altre parole, il fondamento, il "Grund" non è un "altro", un non io, ma un 'tu', una trascendenza immanente in me - che scopro come l'Io (e quindi il mio Io).

Non solo scopro sperimentalmente la mia contingenza, sperimentalmente anche che tutto viene da Te, fonte misteriosa che molti hanno sostanzializzata come "Essere supremo". Chiamarti "Padre" sta certamente a significare una relazione filiale. Significa l'esperienza di essere generati, di sgorgare, per così dire, da una sorgente e dividerne la natura. Nel fiume scorre l'acqua della sorgente, non un'altra acqua. Il che non significa che ci debba essere una sostanza che esiste al di là dell'essere Padre. Il termine stesso di padre è una funzione, non una sostanza: il padre procrea. Mio padre non è un essere che, tra le molte altre attività, genera anche me. Non ha altra attività che questa: il generare. Sei mio Padre in quanto mi generi. Non sei nulla al di là dell'essere Padre.

Sto parlando di questa esperienza di essere procreato, generato, prodotto, fatto nascere, e non dell'esperienza di percepire un "altro". Non sto sostanzializzando né proiettando nel passato qualcosa che, essendo un'esperienza, non può essere che del presente. Né sto 'personificando'. Si tratta piuttosto di sperimentare 'questo' come la "fons et origo totius divinitatis", per citare i Concili di Toledo (Denz. 490; 525; 568), come la "theotes", per riecheggiare san Paolo ("hapax legomenon", Col II,9), come il "silenzio" ("sige") dal quale scaturì la parola, per dirla con sant'Ireneo. "E noi pure abbiamo coscienza del nostro io increato e creato", dice un teologo tradizionale (30). Senza dubbio in un altro tempo e in un'altra cultura l'esperienza di Gesù avrebbe richiamato più il nome di Madre e la metafora sarebbe stata probabilmente più potente e certamente più immediata.

Sento anche che questo non è mio esclusivo privilegio. Ogni essere ha te come Padre; ogni essere è generato da te, la fonte di ogni cosa, ma soltanto gli esseri coscienti ti possono chiamare Padre.

Esistiamo perché "siamo da" ("ex-sistere"), procediamo da questa sorgente infinita che non è limitata da alcun nome o, come disse un mistico (Eckhart), è "sunder Namen" [senza nome], "über all Namen" [sopra tutti i nomi], "innominabilis"

[innominabile] e "omninominabilis" [nominabile da ogni nome] - seguendo in questo una tradizione apofatica millenaria. "Neti, neti" (BU III,9,26).

A causa dell'erosione delle parole e dell'abuso del potere religioso, né Padre, né Madre, né Dio, e nemmeno Vuoto o Mistero risuonano più nella mente e nel cuore di molti contemporanei. Forse perché la mente si è 'meccanizzata' insieme al cuore, come già prevedeva Lao Tze. Stabilita la relatività della formulazione, possiamo dedicare ancora un paragrafo all'appropriatezza del linguaggio di Gesù nel proferire "Abba, Pater!"

Anzitutto, è un vocativo e i tre passi nei quali compare ci presentano situazioni estreme: un pianto, un grido, una preghiera, accompagnata persino da spargimento di sangue. E' una manifestazione spontanea di gioia, di sofferenza o di speranza. Non è lo stile letterario della terza persona, non racconta di altri o di situazioni pregresse. Nulla che non sia una personificazione soddisfa la natura umana quando, in situazioni estreme, sperimenta la vita insondabile della creatura. Abbiamo bisogno di personificare. Una "ishtadevata" è la via più umana per avvicinarci a questa esperienza. Abbiamo bisogno di trovare l'icona divina con cui comunicare.

Inoltre "Padre" non sta solo per sorgente, potere e persona. Significa anche protezione e specialmente amore quindi anche Madre. Nei recessi più profondi della nostra consapevolezza umana, scopriamo in noi non solo che amiamo, ma anche che siamo capaci di amare proprio perché siamo amati. Tutti gli esseri hanno bisogno di amare e di essere amati. L'amore umano è una risposta. Ci è stato concesso amore. Il pensare, che è la caratteristica dell'essere umano, non è altro, come abbiamo detto, che il 'soppesare' l'amore che ogni cosa ha per raggiungere il suo posto nel tessuto armonico della realtà. Il pensare è più un atto qualitativo che quantitativo. Il moderatore è colui che, riconoscendo la tendenza, il "nisus" di ogni cosa verso il suo posto, sa dirigere eventi e cose senza violenza al loro fine - azione che non si può portare a termine senza amore. Non identifichiamo sempre la sorgente con l'amore, ma percepiamo l'amore come un nostro tendere a una sorgente e, al contempo, sentiamo che l'amore col quale siamo amati è stato a sua volta ricevuto. La sorgente di ogni cosa è

anche l'origine dell'amore. Sebbene spesso su scala minore, diventiamo consapevoli della "perichoresis" tante volte citata. Talvolta non rispondiamo alla stessa persona con lo stesso amore con cui siamo amati, ma lo passiamo, per così dire, a una terza persona. Possiamo non aver corrisposto in modo adeguato all'amore dei genitori, ma riversiamo quell'amore sui nostri figli, per fare un esempio. La 'danza' continua. Una corrente di amore circola per i tre mondi. Naturalmente l'amore non è un mero sentimento, ma il dinamismo stesso del reale, la forza che muove l'universo, come dicono tante Scritture sacre e tanti poeti.

In terzo luogo, il Padre unisce strettamente fra loro potenza e amore, due 'elementi' ultimi dell'universo. Il Padre è superiore al Figlio, egli è il protettore. Come già detto, il simbolo padre sta anche per madre, per colei che dà la vita, l'esistenza, il nutrimento e l'amore. Questo simbolo sta a significare anche condivisione, partecipazione alla stessa avventura, quindi eguaglianza. Il figlio è uguale al padre. "Abba, Pater" significa sia superiorità che uguaglianza.

In breve, possiamo certamente rivivere l'"Abba, Pater!" L'uomo non è un orfano: la Terra è sua Madre, il Cielo è suo Padre, come affermano tante tradizioni antiche e primordiali.

Ci sono almeno due vie per pervenire all'esperienza dell'"Abba, Pater": l'esperienza della grazia e, molto paradossalmente, quella della contingenza.

Se sono pienamente cosciente che tutto quello che ho e sono lo ricevo dal Padre, dalla Fonte, sento allo stesso tempo che tutto è grazia, che tutto mi è dato, che anche l'iniziativa è una grazia del "Padre delle luci" (Gc I,17). Al contempo, se sono frutto della grazia, se l'Origine del mio agire ed essere non è il mio io, scopro la mia contingenza radicale: non sono io che sostengo me stesso, non ho in me la ragione di essere, sono contingente. "Tutto posso in chi mi rende forte" ["ento endyna mounti me" - colui che mi dà il dinamismo, la forza] (Fil IV,13), in questa esperienza della mia debolezza scopro che il mio fondamento (il mio "Grund") è molto più solido e forte di quanto sarebbe se fosse radicato in me stesso. Non posso sostenermi da solo; è il mio supporto che mi sostiene: "Abba, Pater!"

Posso ora leggere la storia dell'uomo di Galilea in una chiave che svela in che modo eminente egli realizzò questa esperienza, in quale misura egli percepì la vicinanza e, allo stesso tempo, la distanza tra Padre e Figlio.

Se il misticismo ci racconta l'esperienza della realtà ultima, il misticismo di Gesù, il Cristo, è l'esperienza di questa uguaglianza e diversità con Colui che dà la Vita, con la Sorgente dell'universo. "Abba, Pater!" Ogni uomo è un figlio. Così si comprende anche ciò che egli disse sui bambini e il regno di Dio. Coloro che vivono veramente l'esperienza di padre o madre non sono propriamente i genitori. E molte teologie, commentando questo passo, tradiscono, come io stesso ho fatto sinora, un'esperienza da adulti. E' il bambino che nella gioia e nel dolore dice "Padre" - e qui la maiuscola è appropriata. Non si tratta solo di un sentimento di dipendenza o di amore, ma piuttosto di un sentimento primordiale di appartenenza. Per questo motivo, noi oggi possiamo dire ancor meglio: "Madre" - il che forse non era possibile al Gesù storico. Per vivere questa esperienza non è necessario che siamo scribi o farisei, colti o religiosi; ci basta essere stati bambini. Non tutti sono padri o madri, ma ognuno è stato figlio ed è nato piccolo.

Arriviamo ora a un punto in cui la mia esperienza si distacca dall'uso della vecchia e venerabile espressione dell'"Abba, Pater". Sto dando voce al modo di sentire di molti contemporanei, cristiani inclusi. Così come i figli crescendo si accorgono che i loro genitori non sono onnipotenti, allo stesso modo anche l'"Abba, Pater" matura in una relazione non più di dipendenza da un Padre onnipotente. "Cooperatores" ci chiama la Scrittura: "synergoi" (1 Cor III,9) e tuttavia lo dico con esitazione:

Posso pregare e credere in "Abba, Pater!", ma con la stessa sofferenza e dolore con cui, come ci è stato riferito, tu pregasti al Getsemani.

La parola "padre", ai giorni nostri, ha perso molto del suo simbolismo. Il patriarcalismo è male, ma la distruzione della famiglia senza alcuna sostituzione è anche peggio. E siamo anche troppo consapevoli delle difficoltà implicite in un

discorso pio su un Padre amorevole e potente che permette le immense tragedie di tutti i tempi e quelle anche peggiori della nostra era tecnocratica - peggiori perché non hanno nessuna 'giustificazione' religiosa. Quando, con evidente abuso della religiosità umana da parte del potere religioso, le ingiustizie sociali e le torture umane erano presentate e viste come una sanzione religiosa - per perverso che questo fosse (31) -erano sopportate dalle vittime con meno disperazione di quanto non avvenga nella situazione odierna in cui le "cause seconde" sono diventate indipendenti dalla "causa prima". Abbiamo fatto riferimento ai "dalit" nella nostra prima parte.

Quale sollievo quando scopro che la vecchia formula "Credo in Deum Patrem omnipotentem" non corrisponde alla tua esperienza! Tu hai sperimentato quasi l'opposto al Getsemani e in modo straziante sulla Croce (Mt XXVII,46; Mc XV,34) . Tu hai sperimentato la paternità divina, ma non il suo onnipotere (32). Ti sei sottomesso alla sua volontà, non al suo capriccio.

Come potrebbe la sua onnipotenza permettere tutto ciò? E tutti gli sforzi per rispondere dicendo che i disegni di Dio sono imperscrutabili sembrano simili alla risposta che "Dio rivela la Trinità proprio per umiliare la nostra intelligenza" Non posso credere a tutti questi "theologoumena". "Abba, Pater!" è una preghiera che può uscire da un cuore lacerato, ma non può essere disumanizzante.

C'è dell'altro.

Forse la mia esperienza è stata foggata da altre culture. Posso capire la nostra necessità di una personificazione, ma non l'antropomorfismo dell'interpretazione individualistica della figura divina del Padre. "Abba, Pater!" non rappresenta per me il credo in un Altro (Essere sostanzializzato), né tantomeno il credo in un Me abbellito con una maiuscola. Né dualismo (Tu lassù e noi quaggiù), né monismo (un Dio che tutto assorbe). E' qui che l'espressione "Padre mio" acquista il suo senso pieno. Il Padre appartiene all'"Io sono" che fa che io pure sia. In questa luce supero il credo ingenuo che mio Padre sia onnipotente - oltre ad altre aporie filosofiche dello stesso concetto.

Non penso sia fuorviante vedere una connessione fra questa

esperienza della filiazione e la terza e ultima tentazione iniziatica di Gesù - e direi nostra: la vertigine delle cime (Mt IV,8). Dall'alto del potere politico, economico, intellettuale e soprattutto spirituale si vedono i "regni della terra" e la "gloria ("doxa") di essi" e si pensa che tutto possa essere nostro, naturalmente per farne il miglior uso. Gesù non scelse il "minore dei mali" inginocchiandosi, per diventare il nuovo "principe di questo mondo" - e portarlo così al Padre.

Si vuol cambiare il mondo dal di sopra, dal potere, si vuol dominare la politica e l'economia per instaurare il "regno di Dio" - quel regno che non viene con "ostentazione" (Lc XVII,20). Questa è la grande tentazione della cristianità. Abbiamo dimenticato la filiazione. Né Francesco di Assisi né Giovanni Ventitreesimo hanno fatto uso del loro potere. L'"Abba, Pater" non è un'effusione pietistica. La divinizzazione dell'uomo non è l'apoteosi ("apotheosis") dell'individuo. Di nuovo la visione non è monoteista.

Questa prima esperienza, per quanto modificata dal testo seguente, che sottolinea l'uguaglianza e la stessa natura col Padre, è incancellabile e definitiva quanto la seconda. Come alcuni mistici sostengono, la coscienza umana può raggiungere uno stadio supremo, ma anche allora, quando quella coscienza si infrange sulle spiagge umane (siamo noi uomini che parliamo di "infinita coscienza"), mostra una differenza infinita dalla sorgente. L'esperienza della Trinità è proprio questa: sapersi coinvolti in una "perichoresis" cosmoteandrica (33). Dio è mistero e anche noi siamo dentro questo mistero.

2. Io e il Padre siamo uno.

- I testi.

Proprio come la prima esclamazione non fu unica ma l'espressione di una convinzione manifestata più volte in diverse forme, anche questa seconda asserzione pervade l'intero messaggio di Gesù: il suo essere uguale al Padre - con le molte precisazioni che gli scrittori dei Vangeli o lui stesso possono aver introdotto.

Dobbiamo qui accennare all'importanza che una certa tradizione, e così pure una esegesi moderna, attribuiscono alla distinzione tra i "Sinottici" e il "Vangelo di Giovanni" (34). Il nostro interesse non riguarda gli "ipsissima verba" (le espressioni letterali che egli pronunciò), ma la figura complessa di Cristo come fu compresa non soltanto dalle prime generazioni, ma dai cristiani di tutti i tempi, vale a dire dalla chiesa (35).

Insistiamo su questo punto. O i cristiani, vittime di un'allucinazione collettiva, hanno proiettato sulla figura di Gesù Cristo desideri, ansietà e aspettative, facendolo diventare ciò che essi volevano che egli fosse, oppure quell'uomo è veramente ciò che essi credono (36). Ma anche nel primo caso la questione di fondo rimane.

La tradizione buddhista ha fatto del Buddha un "bodhisattva". La tradizione visnuita ha fatto di Krshna un Dio; quella cinese di Lao Tze un saggio, e via dicendo. Tutte queste tradizioni hanno dato tali interpretazioni perché c'è qualcosa nell'essere umano che lo spinge a farlo. Una visione bidimensionale della realtà non soddisfa l'uomo. Sant'Agostino, come Sankara e tanti altri, ci parla dell'irrequietezza del cuore umano. Se il divino non è l'ideale ultimo dell'uomo, Dio non ha ragione di essere per l'uomo e diventa inutile o diabolico. Vogliamo dire che se Cristo, nel nostro caso, non è la rivelazione di Dio, egli è la rivelazione dell'Uomo. Ma torniamo ai nostri testi.

O le frasi che commentiamo hanno senso per noi oggi, o sono dette da un "elefante che vola nei cieli". Forse sarebbe accettabile un Dio che pronunciasse frasi incomprensibili, ma allora Cristo sarebbe solo un divino "avatara" e non un uomo reale. Nessun uomo può pronunciare le parole che lui ha pronunciato, se completamente al di fuori della portata umana e quindi della nostra comprensione.

Scegliamo solo tre tra le molte citazioni:

"Egò kai o patèr en esmen"

"Ego et Pater unum sumus" (Vg)

"Io e il Padre mio siamo una sola cosa" (CEI) (37).

(Gv X,30)

L'immediato contesto di questo "mahavakya" è illuminante. Rivela una disputa, magari riportata e rielaborata in un secondo tempo, ma comunque accesa. Dopo che ebbe pronunciato questa asserzione, gli ebrei volevano lapidare Gesù, lapidarlo a morte. Si tratta di vita o di morte.

Non descriveremo il contesto dell'intero brano. Solo un commento: nella discussione Gesù non attenua l'affermazione. Non minimizza la risposta, anzi, la dilata al massimo osando un'esegesi 'blasfema' di un salmo ebraico (LXXXII,6): "Voi siete Dei" (38). Tutto ciò viene riassunto al termine della disputa in cui Gesù asserisce che le sue opere dovevano servire per manifestare la veridicità delle sue parole. Ci viene chiesto di accettare la testimonianza di una vita e riconoscere che

"En emoi o patèr kagò en to patri"

"in me est Pater, et ego in Patre" (Nuova vg)

"Pater in me est, et ego in Patre" (Vg)

"il Padre è in me e io nel Padre" (CEI).

(Gv X,38)

In un altro passo analogo questa unità è estesa a tutti quelli che crederanno in lui:

"Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola... Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità" (CEI).

(Gv XVII,21-23)

Questa è già un'introduzione al nostro secondo testo.

"O eorakos emè eoraken ton patera"

"Qui videt me, videt [et] Patrem" (Vg) (39)

"Chi ha visto me, ha visto il Padre" (CEI) (40).

(Gv XIV,9)

Se il primo contesto è colmo di pericolo e di spunti dialettici, questo secondo è soffuso di pena e tristezza; fa parte delle cosiddette ultime parole di Gesù, il suo testamento, il suo discorso di addio. Dopo averlo sentito tanto parlare del Padre, Filippo osa chiedergli che il Padre gli venga mostrato. La

risposta ha un tono triste:

"Filippo, da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto?".

Non dice: "Sono già stato tanto tempo con voi parlando del Padre, come mai tu ancora non "lo" conosci?" Non dice "lui", ma "me"!

"Chi ha visto me, ha visto il Padre". ("Voi, quindi, non avete visto me").

Il testo aggiunge:

"Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?" (CEI).
(Gv XIV,10)

La stessa idea viene riportata da Giovanni in un contesto meno intimo e più pubblico durante il suo ultimo ingresso a Gerusalemme:

"Gesù allora gridò a gran voce: 'Chi crede in me, non crede in me ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato'".

(Gv XII,44-45)

Ciò che desideriamo sottolineare è che queste affermazioni avevano senso per Gesù o per coloro che fin dall'inizio le misero sulle labbra di Gesù e per innumerevoli generazioni dopo di allora. L'asserzione non gli sembra incredibile. Forse dice che egli è un elefante (e che anche noi lo siamo), ma non risulta inammissibile (come se dicesse che l'elefante vola nel cielo). Ciò che questi testi modificano radicalmente è la nostra nozione di un Dio separato, inaccessibile e Altro.

Da un'altra prospettiva aggiungiamo ancora:

"Kathos apesteilen me o zon patèr kagò zo dia ton patera kai o trogon me kakeinos zesei emé"

"Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, [:]
et qui manducat me, et ipse vivet propter me" (Vg/Nuova Vg)

"Come il Padre, che è vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me" (CEI) (41)

(Gv VI,57)

Il contesto è la disputa eucaristica. L'unità tra Gesù e suo Padre viene estesa a tutti quelli che saranno in comunione eucaristica con lui.

Lasciamo da parte una delle più famose espressioni del Gesù giovanneo: "'Egò eimi", "ego sum", io sono" (Gv VIII,58), che riecheggia la tradizionale autodescrizione di Jahvè in Es III,14 ("Io sono colui che sono"). Un altro polemico "Io sono" compare al culmine del processo a Gesù (Lc XXII,70) e le frasi di Gesù con 'Io' sono state tutte accuratamente analizzate. Tralasciamo anche l'altra asserzione elusiva che Gesù pronunciò quando gli fu chiesto apertamente chi fosse (Gv VIII,25), e che è difficile da tradurre. Per quanto importanti possano essere le asserzioni "egò eimi", preferiamo omettere di interpretarle per non perdere il filo conduttore (42).

- L'interpretazione.

Un'interpretazione più animista e meno individualistica di questi testi potrebbe essere di grande aiuto, ma vogliamo limitarci al tentativo di riprodurre l'esperienza che queste parole sottendono per il lettore contemporaneo.

Ciò che appare chiaramente in queste parole è la tradizionale "perichoresis", che qui non è limitata all'ambito intra-trinitario, ma è estesa a tutta la creazione. Il testo sembra dire che c'è una 'corrente' - una Vita che fluisce dal Padre al Cristo e a tutti quelli che comunicano con lui.

"Quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" [Tutte le cose che vengono da Dio sono in relazione fra loro e con Dio stesso]

(Tommaso d'Aquino, Sum. theol 1, q. 47, a. 3)

è sempre stata una comune credenza.

Secondo la più antica tradizione cristiana, se Cristo è uno

della Trinità, anche il suo corpo materiale si trova coinvolto nella vita trinitaria - e in lui anche noi.

"E il Padre non contemplerà che il Figlio; e il Figlio non amerà che il Padre; e uno e l'altro non saranno che un'unica gioia [lo Spirito]",

riecheggia poeticamente un autore moderno (43).

Da un punto di vista monoteistico, la separazione radicale tra l'umano e il divino sembrava essere minacciata da queste confessioni 'blasfeme'. Questa era la sfida di Gesù. I primi pensatori cristiani lo compresero bene. "Dio diventa uomo perché l'uomo possa diventare Dio", come abbiamo già ricordato. C'è un ponte, e il ponte può essere attraversato. Sembra che quest'uomo dica che l'abisso tra l'umano e il divino non esiste. Proprio per questo egli probabilmente eliminò la paura e predicò l'amore.

Sono note le sottigliezze di san Tommaso il quale, per difendere l'assolutezza divina, deve affermare che

"omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura... non autem est realiter in Deo"

[ogni relazione tra Dio e la creatura è reale nella creatura, ma non in Dio]

(Sum. theol. III, q. 2, a. 7),

dunque:

"haec unio [divinae et humanae naturae] non est in Deo realiter, sed solum secundum rationem tantum".

[questa unione (tra la natura divina e umana) non è reale in Dio, ma soltanto di ragione] (ibid. ad 1) (confronta anche Quodlib. 1, a. 2; ibid. IX, a. 4; eccetera) (44).

Non è il caso ora di fare ulteriori commenti, vogliamo solo sottolineare come il sistema tomista sia conseguenza del monoteismo di origine giudaica e di impronta aristotelica - anche se il "theos" di Aristotele è ben diverso dal "Deus" di Tommaso.

Un esempio evidente è la riduzione della figura di Cristo

alla sola funzione storica di redentore, così che, se l'uomo non avesse peccato, Cristo non si sarebbe incarnato (Sum. theol. III, q. 1, a. 3), pur fatta salva l'opinione di altri (45). La nostra interpretazione è trinitaria o, come l'abbiamo definita altrove, cosmoteandrica (46).

Al di là di come alcune traduzioni moderne porgono il primo testo invertendo l'ordine della frase e aggiungendo il possessivo a causa del contesto, possiamo notare l'uso del plurale nel verbo. Il testo non dice: "Io "sono" uno col Padre". La frase non dice "Io "sono" uguale al Padre", bensì "Io e il Padre "siamo" lo stesso"; ""siamo" Uno" [una relazione]. Cioè c'è un "noi" definitivo, un noi ultimo: "Io e il Padre". C'è Padre e Figlio; essi sono differenti. Il Padre è Padre, il Figlio è Figlio. Ma il Padre è Padre perché è Padre del Figlio, perché "egli" genera; e il Figlio è tale perché è Figlio del Padre, generato da lui. Un padre senza figlio non sarebbe padre. Un figlio senza padre non sarebbe figlio. Il padre è padre-del-figlio e il figlio è figlio-del-padre. Questa paternità e filiazione è tutto il loro 'essere'. Sono pure relazioni. Detto più filosoficamente, l'Essere non è sostanza. L'Essere è relazionalità (anche grammaticalmente l'essere è un verbo).

Non c'è niente al di là della Trinità. La Trinità non è subordinata all'Unità. Un'essenza o natura divina "reale" comune alla Trinità ma distinta dal Padre, Figlio, Spirito convertirebbe la Trinità in puro modalismo. Parlare di tre essenze o nature o non ha senso o significherebbe triteismo. Dio non è uno (una sostanza?) e non è nemmeno trino (tre Dei?). Dio è la correlazionalità ultima e infinita della realtà. "Deus ex quo, per quem, in quo omnia" (confronta Rm XI,36; 1 Cor VIII,6; Col 1,16; eccetera).

Insistiamo ancora: c'è identità e differenza. La differenza è Padre e Figlio. L'identità è questo Uno, "en", "unum" (una relazione). E' bene fare qui un'osservazione semplice ma importante. Un'espressione appropriata non avrebbe dovuto ricorrere al termine corrente 'differenza'. Padre e Figlio non sono certo identici, ma neppure differenti. Essi potrebbero essere differenti solo su un piano comune che consentisse una differenza fra di loro. Se consideriamo l'esperienza-"Abba" in profondità, il Padre è Padre e null'altro, e il Figlio è niente altro che Figlio. Né Padre né Figlio sono sostanze (47). Allora

ci si apre la porta di questa seconda esperienza che non cancella la prima, al contrario la suppone. Essendo quello che siamo, siamo uno (48).

"Padre e Figlio non sono differenti, sono correlati". Uno implica l'altro e non c'è l'uno senza l'altro. La difficoltà di comprensione scompare se ci rendiamo conto che entrambi i nomi non sono che relazioni. La relazione è infatti la categoria della Trinità - e dell'"advaita". La relazione tra Padre e Figlio nega la dualità (il Padre e il Figlio e viceversa non sono due: "siamo uno"), senza cadere nell'identità monistica (il Padre non è il Figlio e viceversa). La relazione è una in quanto relazione (il Padre non è senza il Figlio e viceversa). La relazione è la categoria fondamentale - anche del creato (49).

L'espressione "'mio" Padre" assume qui il suo significato più profondo. Gli avevano replicato: "Nostro padre è Abramo" (Gv VIII,39). Ribatté: "Se Dio fosse vostro Padre, allora mi amereste" (Gv VIII,42), capireste che il potere viene solo dal Padre (Gv V,19). L'espressione "'mio" Padre" corrisponde al controverso "monogenes", "unigenitus" (Gv I,14.18; III,16.18; 1 Gv IV,9) (50) e si deve riferire alla controversia circa il "prototokos", "primogenitus" (Rm VIII,29; Col I, 15.18; Ap I,5) (51). In verità nessuna delle due espressioni è usata da Gesù. Possiamo interpretare la sua condizione di figlio come non esclusiva, ma esaustiva. Gesù non è l'unico figlio nel senso di progenie di un padre che avrebbe potuto avere molti altri figli, ma nel senso di unica filiazione di un Figlio che continua ad essere generato, "semper nascens", come direbbe Eckhart, dal Padre (52). In tal senso il Figlio può essere uno solo perché il Padre lo genera costantemente. Ma in questa filiazione ci siamo anche noi e tutta la creazione (Gv I,3), certamente nell'attesa e nella speranza: "La creazione stessa anela alla rivelazione dei figli di Dio... anche noi gemiamo interiormente aspettando l'assunzione (adozione) a figli, la redenzione del nostro corpo" (Rm VIII,19-23) (53). E' risaputo che la parola "primogenitus" fu eliminata dal "Credo" per evitare l'interpretazione di Ario che rifacendosi ad essa sosteneva la tesi della condizione meramente umana di Gesù: il primo fra molti fratelli (Rm VIII,29).

Importante è la diretta consapevolezza di correlazioni, in mancanza delle quali potremmo facilmente fraintendere questo

ed altri testi. Filosoficamente è semplice. Se non cogliamo la relazione in se stessa cadremo 'vittime' della dialettica, come l'unico modo di cogliere le differenze saltando da A a B e soprattutto da A a Non-A. E' il pensiero sostanzialista che vede prima A, dopo B e poi il rapporto tra i due. Solo un intelletto che non sia un pretenzioso "intus-legere", ma un immediato "inter-legere" può cogliere direttamente la relazione. Questo è il pensiero "advaita", non dualista, che avendo superato l'individualismo soggetto-oggetto diventa cosciente della realtà tale quale si presenta, senza voler fare né sintesi né analisi perché non parte da un "a priori" non fondato sulla realtà.

Nel nostro caso è una Sorgente, una sorgente del mio essere, una misteriosa Sorgente dell'Essere, che non è né il mio "ego", né un non-"ego". Questa Origine è tale solo in quanto origina. Il Padre è padre perché genera; il Figlio è figlio perché è generato. Sono due poli di un'unica realtà. Eppure questa 'realtà' non è altro che la relazione che costituisce i due.

Questa relazione - nella quale c'è anche tutto l'universo - non sfocia in un monismo ultimo, vale a dire non è chiusa, perché c'è anche lo Spirito che la mantiene aperta. Il ritorno del Figlio al Padre, per così dire, non va per lo stesso sentiero della paternità. Essere generato non è la stessa cosa che generare; ricevere non è la stessa cosa che dare, passività non è attività. Qui è il "locus" dello Spirito anche nella dottrina del "filioque", benché "l'attraverso il

Figlio" sia più plausibile. Bonaventura chiama il Figlio "Persona media Trinitatis" (54) e Jakob Böhme diceva che "Dio non è persona che in Cristo" (55). "Il figlio di Dio è l'arte del Padre ["ars Patris"]", dice sant'Agostino (56) e ribadisce san Bonaventura (57): "Io e il Padre siamo Uno", una relazione perché paternità e filiazione viste come relazione non sono due. E' soltanto dal punto di vista delle sostanze che partire da A non è lo stesso che partire da B. La strada che sale è la stessa che scende, direbbe Eraclito (Fram. 60).

- L'esperienza.

Io sperimento di vivere in virtù del vincolo con il Padre: esso è la sorgente di vita (58). Sento che questa vita non solo

mi è stata concessa, ma mi ha plasmato, così che è me, e io posso dire "la mia Vita", come Cristo disse "mio Padre". Sento questa vita fluire in me, plasmare me - nel senso della "creatio" e "incarnatio continua". "Come il Padre ha in sé la Vita, così pure diede ("edoken") al Figlio di avere la vita in se stesso" (Gv V,26) (59). Noi condividiamo la Vita come la sorgente e il fiume condividono l'acqua (60).

Forse è opportuno ricorrere ancora alle parole di Giovanni per esprimere quest'esperienza e parlare non del passato ma del futuro: siamo figli e quindi della stessa acqua, dello stesso germe, ma "ancora non è apparso ("outo ephanerote") [non è stato ancora rivelato (CEI)] ciò che saremo" (1 Gv III,2). La cristofania non si è ancora pienamente manifestata.

L'acqua deve essere purificata, ma è là; l'esperienza della nostra filiazione divina è un'esperienza umana. Non siamo solo "chiamati figli di Dio, lo siamo realmente" (1 Gv III,1). Siamo "brahman", ma non lo sappiamo, dirà un equivalente omeomorfo.

La vita non è forse l'avventura di fare "utraque unum" (Ef II, 14) [dei due uno] in un Uno non numerico? Di nuovo l'esperienza della Trinità. Provo ora ad usare le mie parole:

"Io e il Padre siamo uno" nella misura in cui il mio "ego" scompare; e il mio "ego" scompare nella misura in cui consente a se stesso di essere condiviso da chiunque venga a me, si 'nutra' di me o, vedendomi, non veda me ma ciò che dico, ossia ciò che sono. Questo avviene quando posseggo quella trasparenza che è tanto più pura quanto più sono libero dal mio piccolo "ego". Quando il mio "ego" si impone, gli altri entrano in conflitto con me e spesso incontrano solo le loro stesse proiezioni, ciò di cui già sono convinti e che immaginano di essere. Il mio "ego" è allora come un muro contro il quale rimbalzano. Quando sono trasparente, invece, sono libero da ogni paura, sono veramente me stesso, il mio Sé. La trasparenza permette una spontaneità che emerge da me solo quando sono puro. Sperimento allora la povertà di spirito. Il regno dei cieli è mio quando non ho nulla che mi appartenga. "Beati i poveri in spirito" (Mt V,3) non si riferisce a una questione economica: è l'invito a scoprire che l'intero universo è mio, o piuttosto è me, quando non vi sia un 'me', un

"ego", che interferisca con questa appartenenza (61). Questa non è una confusione panteista, non è una negazione della personalità. Se io non sono mio e mi scopro come un tu, un tu del Padre, allora io sono tutta la realtà - vista da questa piccola finestra che ancora chiamo mia: "Io e il Padre siamo Uno".

"I puri di cuore vedranno Dio" (Mt V,8) esprime la medesima esperienza. Le beatitudini non sono dottrine, né dettami morali o imperativi categorici: sono l'esternazione della più intima esperienza che, se non desidero nulla per il mio "ego" ho tutto e sono tutto. Sono uno con la sorgente quando anch'io fungo da sorgente, facendo rifluire tutto quel che ricevo - come Gesù.

Questo non è orgoglio; è l'esperienza della Pasqua, della risurrezione. La spiritualità cristiana non finisce con il Venerdì Santo, ma con la Domenica di Risurrezione, resa reale in noi dalla Pentecoste - che non ci divinizza disumanizzandoci, ma ci umanizza divinizzandoci. Certamente non sempre siamo all'altezza, ma ogni uomo sente non soltanto questa sete di infinito, ma anche che c'è un'acqua che la soddisfa - per quanto scorrevole e nascosta essa sia.

La persona che mi ascolta certo sente la mia voce, vede il mio viso, legge i miei pensieri, soffre di tutte le mie limitazioni. Capita però, talvolta, che qualcuno oda tramite la mia voce, veda tramite il mio volto, percepisca al di là dei miei pensieri, colga l'intuizione dietro la mia pochezza. Chi vede veramente, oserei dire, vede già il Padre, il mistero, la realtà (62). Ciò è possibile solo se questa intima unione non è egoista, non è conservata egoisticamente, ma piuttosto condivisa in comunione, in servizio e in amore. Queste esperienze forse sono più frequenti di quanto possa sembrare.

Cristo non è venuto tanto per "insegnare" dottrine, quanto per comunicare la Vita (Gv X,10), in definitiva per comunicare se stesso: la sua propria Vita - quella del Padre. "E la vita era la luce degli uomini" (Gv I,4). Pur non negando che egli visse queste esperienze a un livello tale che le nostre intuizioni appaiono pallide imitazioni, non occorre certo che ci rappresentiamo come poveri di mente e peccatori affinché lui

possa apparire santo e divino. Probabilmente Gesù non avrebbe gradito un tale atteggiamento. Abbiamo ripetutamente citato il suo "Ego dixi, dii estis" (Sal LXXXII,6; Gv X,34). Perché dunque non dovremmo sentirci autorizzati a parlare come Dei? La dignità personale implica che siamo non solo uno dei molti anelli di una catena di esseri (o persino dell'Essere), ma che ciascuno di noi è unico, insostituibile, perché di valore infinito, divino.

Nessuna di queste esperienze ci è estranea o inaccessibile. Capiamo veramente di che cosa parlava. Ciò che abbiamo detto all'inizio ci può apparire ora più plausibile e, persino se non possiamo essere sicuri che l'uomo di Galilea abbia pronunciato realmente questa o quella frase, noi le sentiamo nei nostri cuori; il suo messaggio pervade la nostra vita e rivela l'esperienza ultima dell'essere umano. Vorrei citare non uno scrittore sentimentale, ma Tommaso d'Aquino:

"Se Gesù Cristo avesse affidato la sua dottrina alla parola scritta, la gente avrebbe immaginato che non c'era nient'altro nella sua dottrina oltre a quanto contenuto nella Scrittura" (63).

Sto cercando di descrivere la mia esperienza e per questo devo cercare nel mio cuore, pur facendo riferimento alle Scritture. Di nuovo Tommaso ci dice che la cosiddetta legge del Nuovo Testamento non è una legge scritta, ma incisa nel nostro cuore: "Lex novi testamenti est indita in corde" (Sum. theol. I-II, q. 106, a. 1). E ancora: "lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti". [La nuova legge è la stessa grazia dello Spirito Santo] - riecheggiando con questo la tradizione e citando anche la Scrittura (Eb VIII,8. 10; Rm III,27; VIII,2) (64). Devo dunque ascoltare il mio cuore quando questo è puro e scoprire in esso lo Spirito Santo. Questo ascolto non è facile. Il santo Giobbe sentì dire: "Ascoltami: taci e io ti insegnerò saggezza" (Gb XXXIII,33). Questa purificazione del cuore è difficile - ma non impossibile, anche se deve essere continua. Ascoltare e tacere per saper 'leggere' nel proprio cuore. Allora scopriamo che da soli non ci riusciamo. Abbiamo bisogno degli altri. Qui sta il mistero della comunità umana, del corpo mistico: la "koinonia".

A tutto questo ci invita la meditazione sullo "svuotamento" del Cristo in tutta la sua vita, vissuta senza privilegi come semplice "figlio dell'uomo". Penso alla "kenosis" (65). Questa nozione è fondamentale per un vero incontro con molte religioni dell'Asia, specialmente il buddhismo, come si incomincia a scoprire (66).

Comunque sia, la morte dell'io, l'"anonadamiento" della mistica spagnola è una condizione indispensabile, così come sostengono praticamente tutte le correnti spirituali. "In Cristo, una nuova creatura" (2 Cor V,17).

Ripetiamo che ciò non nega affatto che questa suprema esperienza umana (quella di essere un vuoto contenitore da colmare di infinitudine) possa essere espressa in modo diverso da altre tradizioni. Non diciamo, dopotutto, che Gesù Cristo è la rivelazione del mistero infinito nascosto, e per tanto presente nel cosmo dall'eternità (Rm XVI,25-26)?

Anche se lontano dall'essere eucaristico, pane di vita per gli altri, e molto lento nel realizzare che chi entra in contatto con me entra in comunicazione e comunione proprio con la fonte stessa di vita, che in verità dà la Vita a me e a tutti gli altri, o ancora così opaco che non tutti quelli che vedono me vedono il Padre, non posso negare che tutte queste esperienze appartengono anche a me e sono quindi alla portata di ogni essere umano. Non potrebbe essere proprio questa la vera "buona novella"?

"Io e il Padre siamo Uno". Abbiamo già dissipato il timore di panteismo, riconoscendo che la differenza fra il Padre e noi è infinita - come tra le 'persone' della Trinità. Il nostro essere uno con Dio, il nostro aspetto divino, come amava dire la tradizione cristiana, non comporta una fusione indiscriminata. Tuttavia non permette nemmeno separazione. Essendo uno con il Cristo siamo uno con il Padre. La Sorgente non sono io, ma non è separata né separabile da me (67). Il travaglio non è finito; questo è il tempo, la distensione temporale dell'avventura del cosmo (1 Cor XV,20-28). Non possiamo ora fare un'esegesi di questi testi. Il silenzio è forse qui più appropriato.

Quando mi rifiuto di essere chiamato "un essere umano" o

quando critico il pensiero evoluzionistico e pretendo di essere unico e pertanto inclassificabile, reagisco contro l'invasione della mentalità scientifica moderna che tende ad oscurare una delle esperienze umane più centrali: quella di essere unico, divino, icona della realtà, unito costitutivamente con la sorgente di tutto, un microcosmo che riflette l'intero macrocosmo; in una parola, uno col Padre, infinito, incomparabile, non intercambiabile. L'io non è il me. Io non sono solo il prodotto di un'evoluzione, un granello di polvere o anche di mente nel mezzo di un immenso universo. L'uomo, l'uomo pieno, concreto e reale, non è un membro di una classificazione; è il classificatore. E ciò vale per ciascuno di noi. E la dignità dell'uomo consiste proprio nell'essere cosciente di questo: Io e il Padre "siamo" uno. E questo è ciò che osò dire il Mediatore, "anthropos Christos Iesus" (1 Tm II,5). L'"ahambrahmasmi" va visto alla luce del "tat tvam asi"! Questa è la pienezza dell'uomo. "Respice in me et miserere mei: quia unicus et pauper ego sum" [Guardami e abbi pietà di me perché sono unico e povero]: così la Vulgata traduce il Salmo XXIV,16, dove la Settanta ha "monoghenes" per "unicus" e "ptochos" per "pauper", mentre l'ebraico (Sal XXV,16) usa termini corrispondenti a "solitario" o "disgraziato". Dobbiamo ora riprendere il discorso dell'antropologia adhyatmica. Dopo la questione filogenica e ontogenica propria della prima coscienza estatica dell'umanità, che si domanda "che cosa sono le cose, gli altri, gli Dei?", sorge - con angoscia o senza angoscia - l'interrogativo primario esistenziale: "chi sono (io)?

"Io sono" intermedio tra essere e nulla. Tra questi due estremi ha oscillato la storia della consapevolezza umana - come cantano anche i salmi ebraici.

"Chi sono?". Gesù, come ogni uomo, si è posto questa domanda. Egli si preoccupò di sapere che cosa dicevano gli altri di lui; ma le risposte non sembravano averlo convinto molto - eccetto una che non venne da labbra umane: "Tu sei mio figlio". Questa risposta udita al Giordano e al Tabor, confessata da Pietro, constatata dal centurione, negata dai farisei e sulla quale dibattevano i discepoli, sembra rappresentare l'esperienza centrale di Gesù: io non sono un io autonomo (soltanto dico quello che odo - le mie parole non sono mie); io non sono un io, ma un tu dell'io, il tu di Dio. Né

autonomia (non sono un individuo a sé stante), né eteronomia (né mero strumento manipolato da un Altro, o altri), ma "ontonomia" (sono congiunto alla Realtà, al Padre in un rapporto di inter-indipendenza).

Forti della sua esperienza possiamo anche noi cercare di viverla con più fiducia. Noi non siamo né Dio, né non-Dio; né reali né non reali, né angeli né demoni. "Sad-asad-anirvacaniya" [un ineffabile (né) essere (né) non-essere], dice il vedanta.

Si potrebbe, forse, all'interno di questo quadro storico-religioso descrivere l'esperienza di Gesù dicendo che è la risposta accessibile a ogni uomo: "Chi sono?" forse non lo so, come dice il "Rg-veda" (I,164,37), ma una cosa so: "non sono mai completamente identico a me stesso". Il soggetto della domanda non si può identificare totalmente con il predicato della risposta. "Quomodo potest videre videntem?" [Come si può vedere il vedente?], si domandava sant'Agostino facendo eco alla problematica upanishadica (68). Ma per scoprirsi un tu, un "tvam" ("tat tvam asi") è necessario che qualcuno, cioè l'Io, ce lo dica e noi dobbiamo essere nella disposizione di udire: "Tu sei!". All'"Abba Pater" di Gesù corrisponde il "tu sei mio figlio" del Padre. Per diventare figli di Dio, come Gesù, non dobbiamo 'disumanizzarci' con ascetismi negativi, abbandonando il corpo e la materia, come ci suggeriscono tante spiritualità neoplatoniche, vedantiche e via dicendo. La "theosis" cristiana non è la "fuga del solo verso il Solo", ma la piena realizzazione del "caro factum est" [si fece carne], cioè l'Incarnazione.

3. E' bene che me ne vada.

Questo terzo "mahavakya" rappresenta lo stadio più profondo dell'esperienza spirituale, anche perché è il più umano. La "kenosis" continua. La "theosis" (divinizzazione dell'uomo) senza la "kenosis" (annientamento divino) sarebbe la tentazione diabolica (Gn III,5). La Trinità è il fulcro dell'esperienza cristiana. Il Cristo rappresenta tanto la divinizzazione dell'Uomo quanto l'umanizzazione di Dio. Se

Cristo fosse soltanto Dio o 'più' divino che umano, la sua vita, i suoi "misteri" non potrebbero rappresentare anche il nostro destino -il suo "karma" non sarebbe umano.

Quella "meditazione sulla morte", "melete thanaton" direbbe Platone (Phaid. 81 a), che dopo l'antichità, tanto orientale quanto occidentale, ha rappresentato il consiglio dei saggi per raggiungere la sapienza della vita, trova qui un commento profondo per la sua semplicità.

Non pessimismo perché tutto cade e muore, perché i nostri corpi invecchiano e si decompongono; non tensione dinanzi alla morte, e non desiderio più o meno morboso di morire, non speculazione sulla vita o sull'aldilà. Semplicemente il riconoscimento della realtà e il rispetto di quello che è come ci aveva insegnato dicendo che è bene che "le pietre siano pietre" (confronta Mt IV,3-4; Lc IV,4). E' bene riconoscere non che devo sparire, non che mi aspettano altrove, non che ho fretta di andarmene o che, al contrario, mi aggrappo a quelli che hanno vissuto con me, ma riconoscere che la nostra ora deve arrivare un momento o l'altro, ed è bene che sia così perché l'ex-sistenza temporale deve risuscitare, entrare nella "sistenza" tempiterna, nel "manere" dello Spirito. Quando gli chiedono di restare con loro e lo riconoscono subito sparisce (Lc XXIV,29-31). "La vita non muore", come dice un testo vedico (CU VI,11,3). "Vita mutatur", canta la liturgia cristiana: "La vita muta, non sparisce" (69). E' bene che il tempo non si fermi in noi - né noi nel tempo.

- I testi.

"all' egò ten aletheian lego ymin, sympherei ymin ina egò apelthoean gar mè apeltho, o parakletos ou mè elthe [ouk eleusetai] pros ymas ean dè poreutho, pempso auton pros ymas" (70).

"Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam. Si ego non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mttam eum ad vos" (Vg).

"In verità vi dico: è bene per voi che io me ne vada perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò" (CEI) (71).

(Gv XVI,7)

Non ci soffermeremo sulla scena, anche se è molto commovente e potrebbe essere stata creata "a posteriori". Si tratta tuttavia di una situazione umana, universalmente umana: il futuro non appare luminoso, i suoi seguaci saranno perseguitati e lo stato d'animo che si insinua tra i suoi discepoli è che il Maestro sta per lasciarli da un momento all'altro, senza aver concluso praticamente nulla, quasi abbandonandoli. Si può comprendere la frustrazione e la disperazione di Giuda: la missione di Gesù sta concludendosi in un fiasco totale. Il popolo lo ha abbandonato perché è diventato troppo rischioso seguirlo, la sinagoga lo dichiara eretico, anzi blasfemo, i rappresentanti politici lo disprezzano e i 'suoi' non lo capiscono. Egli non ha lasciato loro nulla di durevole, nessuna istituzione; non ha battezzato né ordinato, né tanto meno ha fondato nulla (anche se forse aveva manifestato l'intenzione di farlo).

Egli ha lasciato lo Spirito e se stesso quale silenziosa Presenza nell'azione eucaristica. Li ha mandati come agnelli in mezzo ai lupi e persino alla fine si rifiuta di cambiare tattica: i lupi sono ancora in giro. Promette loro solo una cosa: lo Spirito.

Non è il caso di scavare nel significato di quel verbo polisemico tradotto con "è bene", "symphero", che letteralmente vuol dire mettere insieme, riunire, raccogliere, e in questo scenario ha il significato di essere di profitto, di vantaggio, opportuno e in armonia con l'intera situazione.

La sua vita sta per giungere alla fine. Certamente egli sta per andare al Padre (Gv XIV,12; XVI,17.28; XX,17, eccetera). Comunque, sta per andarsene, malgrado si trovi nella pienezza dell'età. Li consola dicendo che non li lascerà orfani (Gv XIV,18); ma fa capire loro che non lo rivedranno più. E lo spettro della sua morte ormai prossima incombe costante.

Promette loro consolazione, conforto, un intercessore, un mediatore, un avvocato, un aiuto, un Paraclito. In altri testi questo avvocato è descritto come lo Spirito e spesso è chiamato lo "Spirito di verità" (Gv XIV, 17.26; XV,26; XVI,13; eccetera) riecheggiando forse la lingua della comunità di Qumran (72).

"Otan dè elthe ekeinos to pneuma tes aletheias
odeghesei ymais eis ten aletheian pasan".

"Cum autem venerit ille,

Spiritus veritatis deducet vos in omnem veritatem".

"Quando però verrà lo Spirito di verità,

egli vi guiderà

alla verità tutta intera" (CEI).

(Gv XVI,13)

Il testo non potrebbe essere più esplicito. Non appena lui se ne andrà, lo Spirito di verità verrà e ci introdurrà nell'intera verità. Si tratta di fede ingenua nell'uomo o di cieca fiducia nello Spirito? Si presume che Gesù abbia anche detto che è lo Spirito che dà vita: "'to pneuma estin to zoopoion", Spiritus est, qui vivificat" (Gv

VI,63) - sebbene alcuni esegeti tendano a contestualizzare questa frase nelle discussioni eucaristiche.

Lo Spirito è uno Spirito di verità: verità che ci rende liberi (Gv VIII,32; 2 Cor III, 17). Questo Spirito ci porterà non verso formulazioni precise, non verso frammenti di verità, ma alla "verità tutta intera", alla verità indivisa, alla scoperta ("aletheia") del nocciolo recondito della realtà (73). "Santificali (consacrali) nella verità" (Gv XVII,17). Lo Spirito non ci rende onniscienti, ma veri; non ci porta a sapere tutto ma ad essere tutto - il "totum in parte", l'icona della realtà.

Ricordiamo che la verità di cui parla Gesù non è una "adaequatio" di un intelletto astratto con un'idea, ma una "aequatio ad-" (dunque "aequitas", equità) con l'ordine ("rta", "dharma", "taxis", "ordo") della realtà. Come abbiamo detto, e diremo ancora, la via della verità è la ricerca della giustizia - e viceversa. Aver separato la verità, quella verità che ci rende liberi, dalla sua incarnazione nella vita, cioè dalla giustizia, rappresenta la scissione della vita umana in un mondo teorico-concettuale e un altro pratico-temporale con conseguenze mortali. La giustizia del Vangelo, la "dikaiosyne" è inseparabilmente giustizia umana e giustificazione divina. Una cristofania per i nostri tempi non può accettare questa dicotomia - come la teologia della liberazione cerca di dirci.

C'è molto di più. Forse si può tradurre la verità in concetti, ma la verità non è un concetto, così come l'ortodossia non è

una dottrina. Come abbiamo accennato nella nostra dedica la verità stessa è 'peregrinante' ma questa sua caratteristica non ha senso (e si cadrebbe in un relativismo anarchico) se si identifica la verità con un sistema concettuale. Non soltanto la verità è una relazione, ma è anche una relazione personale. Non si adora la verità, ma i veri adoratori adorano il mistero divino in spirito e verità (Gv IV,24). La verità è spirito di verità.

"O pisteuon eis emè ta erga a egò poiò kakeinos poiesei kai meizona touton poiesei, oti egò proston ton patera poreuomai".

"Qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet, quia ego ad Patrem vado"

"Chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi, perché io vado al Padre" (CEI) (74).

(Gv XIV,12)

Ricordiamo le distinzioni teologiche tradizionali che impediscono di pensare che il discepolo possa superare il maestro, sebbene questo testo sembri affermarlo. L'affermazione suggerisce, comunque, che siamo solo all'inizio di una nuova manifestazione dello Spirito e che il nostro compito è di continuarla in modo creativo e ancor più mirabile.

Appare importante far notare la connessione causale della frase: faremo cose più grandi "perché" lui se ne va al Padre. Non ci lascia "orfani", cioè senza Padre (Gv XIV,18). Egli è il mediatore, "mesites" (1 Tm II,5), non l'intermediario (confronta Gv XIV,20). Il mediatore ha compiuto quello che doveva fare (Gv XVII,4). Ormai tocca a noi. Ma il legame resta; egli ritorna alla Sorgente da dove noi pure possiamo attingere l'acqua viva (Gv IV,14) che è chiaramente collegata allo Spirito (Gv VII,37-39).

Ma torniamo ai sentimenti di Gesù quando pronunciò quelle parole o diede ai suoi primi discepoli occasione di mettere quelle frasi sulle sue labbra.

- L'interpretazione.

"E' bene che me ne vada" ha un profondo senso cristologico: ci solleva da ogni tentazione di pancristismo e anche di cristocentrismo. Gesù era cosciente che era bene che se ne andasse, che egli non era venuto per rimanere, ma per "manere" in noi nella forma più personale, cioè, non come un ospite più o meno gradito ed esterno a noi, ma "manere" nel nostro essere (cuore). Questo è il senso dell'eucaristia. Questa è l'opera dello Spirito.

"E' bene che se ne vada", altrimenti lo faremmo re, cioè un idolo o lo vorremmo fissare in concetti, in contenuti intellettuali; faremmo un sistema del suo insegnamento, lo imprigioneremmo nelle nostre categorie e soffocheremmo lo Spirito.

E' bene che se ne vada, come a Emmaus, come sul monte di Galilea, come quando lo volevano uccidere o fare re. Siamo tentati di ripetere:

"O uomini di poca fede! Non avete ancora capito che il regno di Dio non è né qui né là, che non si può oggettivare, che tutte le nostre nozioni sono provvisorie, itineranti, anzi convenzionali?".

La cristofania illumina ogni essere, non è una manifestazione di un altro, non è un'alienazione umana, ma il massimo potenziamento della nostra vera identità. Anche di Cristo si può dire la frase dello schiavo africano, che poi divenne liberto: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto" (75) [Sono uomo; niente di umano (di reale) mi è estraneo] (76). Questo "humanum" è l'umanità, è "l'uomo perfetto". Non si tratta quindi di ridurre tutto a un centro che sarebbe Gesù il Cristo. La realtà ha tanti centri quanti sono i centri di consapevolezza, il che vuol dire che ha tanti centri quanti sono gli esseri. Non è dunque pancristismo, perché egli se n'è andato permettendo così allo Spirito di conferirci la nostra identità. Quest'ultimo "mahavakya" in un certo senso riassume la quintessenza del messaggio di Gesù: nessuna certezza, nessuna assicurazione, nessuna regola esterna. Totale fiducia in noi, in ciascuno di noi. Lo Spirito verrà.

Non solo se ne va, non solo di fatto ci lascia dandoci fiducia e responsabilità, ma è bene che sia così. Ci rammenta Lao Tze

e Chuang-zu!

Forte è la tentazione di criticare l'organizzazione e sottolineare il 'tradimento' di tanti cristiani e soprattutto delle chiese ufficiali per avere voluto fissare tutto, regolamentare la vita e dare delle leggi. E' giusto mantenere lo spirito critico e aperto e non aver paura di denunciare quelli che ci appaiono abusi o deformazioni dello spirito di Cristo. Ma non dimentichiamo che è bene che se ne sia andato ed è bene che ci rendiamo conto che non occorre che rimanesse, così come non occorre che un Dio onnipotente (per esempio e senza entrare in argomento) impedisse all'uomo di abusare della sua libertà. E' bene che la chiesa sia in mano agli uomini, che l'umanità forgi il suo destino, che anche noi siamo corresponsabili del dinamismo del mondo. "E lasciò il mondo alle loro dispute" (Qo III,11) dice un testo biblico nella sua versione latina che, se anche non corrisponde all'originale, è stato interpretato in questo senso (77). L'immutabilità, che rompe il dinamismo della vita, è la morte.

Questa fiducia nello Spirito, che in pratica vuol dire fiducia nell'Uomo questa libertà è il testamento di quel "profeta potente in opere e in parole" (Lc XXIV,19). "Ubi spiritus ibi libertas" [Dove è lo Spirito là è la libertà] (2 Cor III, 17).

L'interpretazione tradizionale di tutto l'"ultimo discorso" di Gesù è ben nota. Gesù sembra consapevole della sua missione e delle sue responsabilità. Il "discorso d'addio" allude alla Trinità e alla chiesa e contiene un innegabile esempio del clima delle prime generazioni cristiane. Senza quei capitoli sarebbe ben difficile capire i cristiani (78).

Gli studi moderni hanno compiuto meraviglie nel filtrare strati di redazione e analizzare gli eventuali avvenimenti storici che hanno dato origine a questo testo. Ma non si può negare che, in un modo o nell'altro, la promessa dello Spirito appartenga al "kerygma" di Gesù (79).

Furono forse le prime generazioni cristiane a credere che il Figlio di Dio, deciso a fondare la sua chiesa e consapevole di giocare un ruolo affidatogli dal Padre divino, abbia tenuto quel discorso riportato nei Vangeli che si potrebbe interpretare come l'apice del suo insegnamento. E' innegabile, tuttavia, che l'atteggiamento che questo testo riflette è tipico dell'uomo di Galilea. Egli predicava con il suo esempio. Ecco dunque che,

invece di visualizzare una trionfalistica "rappresentazione" ad opera delle comunità cristiane posteriori in cui Gesù sembra non nutrire dubbi sulla sua chiesa, è possibile interpretare le sue parole come il racconto di una situazione realistica che frantuma tutte le aspettative idealistiche. Si direbbe che Gesù abbia fallito e perso l'opportunità di fondare la sua chiesa. La folla entusiasta voleva farlo re: egli si allontanò. Gli apostoli volevano che restasse sulla montagna: egli li rimbrottò e scese in pianura. Satana voleva offrirgli tutti i regni del mondo: egli rifiutò. Non volle neppure ascoltare le scritture e convertire le pietre in cibo per sé, ma preferì che le pietre restassero tali. Non era certo un diplomatico capace di rendersi gradito al potere. Ma in quell'ultima circostanza egli non poté più andarsene. Lo presero e se ne sbarazzarono: morì abbandonato.

Non stiamo quindi commentando una singola dichiarazione ed elaborando una esegesi specifica. Stiamo cercando di capire la sua esperienza e ci chiediamo se alla fine la nostra esperienza corrisponda all'atteggiamento fondamentale che cogliamo in ciò che ha detto e fatto.

Gesù ha costantemente ripetuto quel messaggio. Lo visse e lo predicò: "Me merimnate" (Mt VI,25-34; Lc XII,11-22). Non siate ansiosi circa il futuro, siate sereni, non pensate prima a ciò che dovrete dire (Mt X,19).

Ci sembra appropriato riportare qui un passo commovente che rivela l'umanità di Gesù. Non è la domanda di un essere onnisciente volta a suscitare pentimento per il tradimento di Pietro - chiunque possa avere scritto il brano e qualunque possa essere il suo livello storico di realtà. Ci riferiamo naturalmente alla domanda "dopo colazione": "Simone figlio di Giovanni, mi vuoi bene tu più di costoro?" (Gv XXI,15-16). Anche se è risorto, egli comunque deve andare e implora amore, amore umano. Può andarsene se è rassicurato di essere amato. Non chiede: "Simone di Giovanni, hai capito il mio messaggio? Hai capito chi sono io?". Persino il riferimento al fatto di non essere in grado di andare dove vorrebbe e di fare ciò che aveva sognato di fare ha un tono autobiografico (e profetico):

"Lascio tutto all'amore - e non alla mia volontà o a progetti di qualsiasi tipo. Devo andare, vado semplicemente, e vi lascio

con una domanda: Ho suscitato amore in voi? A voi che, come Pietro, non siete sicuri di voi stessi a causa dei molti tradimenti, ma ancora mi amate - a voi affido il mio messaggio".

Egli si comportò veramente come un servitore - e non come un "pantokrator".

Notiamo anche il capovolgimento dei ruoli. Gesù non domanda a Pietro se si pente; nemmeno gli dice che lo perdona. Gli chiede se lo ama. Allora sarà perdonato: soltanto l'amore cancella il peccato: "Le sono perdonati i (suoi) molti peccati, poiché ha amato molto..." (Lc VII,47) (80). "Ricevete lo Spirito Santo: a chi perdonerete i peccati saranno perdonati", dice il Cristo risorto (Gv XX,22-23). Si ha la forza di perdonare, di cancellare l'offesa, soltanto se si ama, cioè se si ha lo Spirito - che è Amore. E' lo Spirito che ci rende capaci di perdonare. Da soli, anche con la migliore buona volontà, non possiamo. E' questo Spirito che egli ci lascia andandosene.

Non a caso abbiamo riportato questo "mahavakya" come ultimo. Il motivo va ricercato nel dogma centrale della vita di Gesù: la Risurrezione. Se Gesù non se ne va, né lo Spirito viene né la sua risurrezione acquista il suo senso pieno. "Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo?" (At I,11). Paradossalmente è un discorso sulla risurrezione. I figli di Dio sono figli della risurrezione (Lc XX,36). La risurrezione è la rivelazione della vita trinitaria in noi.

E' bene che se ne vada - come potremmo altrimenti ritrovarlo risorto? La risurrezione è la presenza reale dell'assenza. "Resurrexit: non est hic!" [E' risorto: non è qui!] - né qui né là, come il Regno (Lc XVII,21).

L'Apostolo disse: "Praedica verbum" (2 Tm IV,2), ma Gesù va oltre: "Diventa Verbo", sii tu stesso la 'continuazione' dell'Incarnazione -che non è finita con me, anzi in questo me ci sei anche tu. Questo è il senso ultimo dell'Eucarestia! La perdita del senso mistico della realtà ci ha portato, come abbiamo detto, a confondere il messaggero con il messaggio e a ridurre quest'ultimo a una dottrina, per non dire, addirittura, a un'ideologia. Il "kerygma" di questo testo, come di tanti altri, non è quello di fare discorsi, ma di incarnare una vita nella stessa proclamazione gioiosa della pienezza di Vita.

Abbiamo visto come la "creatio continua" scolastica ci libera dal vivere in un universo fisso e condizionato. Dobbiamo ora accennare anche ad un'altra esperienza che è difficile da comunicare perché sia le parole che i pensieri vengono meno, come afferma una "upanishad" (81). Essa potrebbe essere espressa come "incarnatio" continua. Questa esperienza ci libera dal vivere in un universo meramente storico e temporale e ci rende consapevoli della nostra dignità divina. L'incarnazione cristiana non è un accidente, qualcosa che accade per caso nella 'natura' umana.

Questa "incarnazione" è infatti la visione trinitaria della creazione. Il mistero divino si fa carne, si fa materia, 'crea' non "ex se" (sarebbe panteismo e perciò in dialogo con Platone si dice "ex nihilo" - senza una "prima materia"), ma certamente "a se" - e al 'di fuori' di Dio non c'è niente (82). Non indaghiamo ora se Cristo, il secondo Adamo, assunse la natura umana o soltanto quella di un uomo-individuo, come abbiamo accennato prima. Diciamo che l'Incarnazione del Verbo in Gesù è la rivelazione del mistero nascosto fin dagli "eterni eoni" (Rm XVI,25) e che in lui si vede la pienezza degli "ultimi tempi" (Eb I,2) realizzata nel capo della 'creazione' (Col I,15-20). Il destino del capo è anche il destino delle membra e di tutto l'universo (Rm VIII, 19-23).

Non è questo il momento né il luogo per una 'teologia' dell'eucarestia intesa come "incarnatio continua"; a questa faremo ancora riferimento nella terza parte come esempio dell'armonia e della coerenza delle intuizioni cristiane. Troppo spesso si è ridotta l'eucarestia a una devozione privata o a un atto quasi di superstizione o di una fede disincarnata. Qualcosa volevano pur dire i Padri della chiesa quando ci parlavano della eucarestia come del "pharmacon athanasias" [farmaco dell'immortalità] (83).

In questo senso non ci sembra esagerato asserire che questo "mahavakya" rappresenta l'acme dell'esperienza di Gesù il Cristo, consapevole o meno di essere "lo splendore della Sua gloria e impronta del Suo essere (di Dio)" (Eb I,3). Infatti il suo "andarsene" è simbolo della "perichoresis" trinitaria, è la rivelazione della vita divina, cioè trinitaria, in tutta la realtà che abbiamo definito teantropocosmica o cosmoteandrica - per congiungerci con la tradizione cristiana che estende a tutto il

cosmo l'espressione della gloria divina (Sal XIX,2).

Non ci sono due universi, il divino e il materiale (84). La "creazione" non è al di fuori ("ad extra") di Dio; essa è un momento, una dimensione della Trinità radicale. La vita trinitaria circola in tutto l'universo. "Il Padre ha creato il tutto, e il tutto era in lui, e il tutto è desideroso della sua conoscenza" (85).

Ma torniamo a cercare di scoprire la 'ragione' profonda delle parole di Cristo. E' necessario che se ne vada perché il dinamismo della Vita non si riduca a un arido dualismo. Questa è la non-dualità, la Trinità. San Tommaso lo dice esplicitamente:

"Unum idemque actu quo Deus generat Filium creat et mundum".

[Con lo stesso atto con il quale Dio genera il Figlio crea il mondo]. Questa frase è un'espressione del dinamismo trinitario che si suol definire impropriamente "ad extra" (86).

La tradizione cristiana ha visto in Cristo il mediatore, il "mesites", colui che viene dal Padre e va allo Spirito senza però separarsi da loro: "via vera" che porta alla "Vita". Ma questo mediatore è indiviso (87). La sua vita è vita trinitaria. In noi la vita viene e va, non si ferma; e noi siamo in questo dinamismo, viviamo in questo passaggio. Espresso in termini grammaticali, come abbiamo detto, l'Essere è un verbo, un'azione, un "actus" diceva la scolastica, un'attività, "energheia" - non una sostanza. E' bene che se ne vada, come è bene che anche noi ce ne andiamo. Egli rappresenta il modello. La Vita è dono; dono che ci è stato dato e che noi a nostra volta diamo, partecipando così all'attività del Padre - altrimenti non saremmo Uno. "Chi ama la "sua" vita la perderà" (Gv XII,25; eccetera), perché questa vita è transitorietà, direbbe il Buddha.

- L'esperienza.

La domanda che ci poniamo è se possiamo capire quella asserzione senza minimizzarla o diluirla, ma anche senza trasformare le parole di Gesù in dichiarazioni di una coscienza sovrumana. Chiedo a me stesso, essere umano normale, come posso capire ciò che passa in un cuore umano che pronuncia

quelle parole. Non lo chiamiamo forse nostro fratello e amico, come lui ci ha detto?

Mi sia permesso quindi di parlare di nuovo in prima persona.

Devo andarmene, altrimenti lo Spirito non verrà. Non devo preoccuparmi di perpetuare la mia vita poiché, se non me ne vado, la Vita non continuerà e non sarà trasmessa ad altri. Tutto quel che sono stato, ho sentito, sperimentato, amato e visto, rimarrà senza frutto se lo porto con me nella tomba. Io non sono il padrone esclusivo della mia vita - quella Vita che mi è stata concessa. Se mi aggrappo ad essa, la Vita non scorrerà, non vivrà. La vita ci è stata data, scrisse Rabindranath Tagore, e solo dandola la meritiamo. Abbiamo già accennato alla frase di Giovanni (XII,25) riecheggiata dagli altri evangelisti (Mt X,39; XVI,25; Lc IX,24; XVII,33; Mc VIII,35), che, espressa con parole diverse, ci dice che non dobbiamo afferrarci alla nostra "vita" ma consacrarla a qualcosa di più grande del nostro "ego". E' bene che me ne vada. E' bene che ce ne andiamo. Lascio molti miei progetti incompiuti, molte mie aspirazioni insoddisfatte. Più vivo, più scopro che cosa avrei potuto fare.

Non devo agognare di rendere me stesso immortale o preoccuparmi che i miei progetti, idee, ideali siano seguiti alla lettera e osservati secondo i miei desideri. Nella Vita c'è dinamismo, nella realtà c'è quello Spirito di verità che fluisce anche da me se non mi chiudo in me stesso. Questo Spirito pervaderà altri di sua iniziativa, senza che lo debba programmarlo prima. Questa è libertà. "Dove c'è lo Spirito, ivi è libertà" (2 Cor ,17). Libertà che è frutto della verità (Gv VIII,32).

Questa esperienza di Gesù manifesta un'anima veramente liberata. Essa implica l'aver raggiunto una trasparenza totale e aver trasceso sia il fardello del passato che la paura del futuro.

In ogni caso, i compiti nel (e del) mondo non sono ancora portati a termine. Non abbiamo forse appreso che Lao Tze, Socrate, Sankara, Kant, Gandhi, i nostri antenati (per portare esempi disparati), tutti se ne sono andati - ma non il loro spirito? Essere uomo è essere unico per un certo tempo - e passare la fiaccola agli altri. Sappiamo che ce ne andremo, ma

ci vuole una certa saggezza per imparare che è bene. L'eternità non è un tempo lungo o indefinito. La vita eterna non è continuare a vivere nel futuro - ma la vita infinita nell'esperienza (e anche nella speranza) della "tempiternità" (88). La nostra goccia individuale sparisce nel tempo, ma la nostra acqua personale (l'acqua della goccia) vive eternamente - se siamo riusciti a realizzare l'acqua (divina) che siamo (89).

Il primo "mahavakya" in certo qual modo è volto al passato: il Padre è 'prima' di noi, più potente di noi, la Sorgente. La seconda affermazione riguarda in qualche modo il presente: siamo della stessa natura, non siamo due, il nostro legame ci dà la vita, è la nostra stessa esistenza. Questa terza espressione è protesa verso il futuro e il superamento della sua presa su di noi.

Devo andare, me ne andrò certamente e non me ne dolgo, non spasimo per il desiderio di 'immortalità' come se fosse un prolungamento della mia esistenza e neppure dei miei ideali, pensieri, piani, progetti. Se uno ama "fino in fondo" (Gv XIII,1), crede in chi ama. Non voglio congelare il flusso di Vita che viene dal Padre e continuerà. Condivido questa Vita, partecipo a questa avventura, non ho bisogno di un pesante bagaglio: "Consummatum est!" Lo Spirito verrà anche se io non lo manderò, anche se non ho potere su di lui e sento che non sono io a inviarlo. Verrà. "Lo Spirito e la sposa dicono: 'Vieni!'" (Ap XXII,17) (90). E noi che udiamo ripetiamo: "Vieni!".

Questo non vuol certamente dire che mi ritiri prima del tempo, che sfugga al mio destino e mi rifiuti di seguire il mio "dharma" o non accetti il mio "karma". Sono pronto ad andarmene quando verrà la mia ora e non perché sia stanco della vita. C'è sempre il rischio di essere male interpretati. E che l'ora per noi sia incerta mi sembra una grande lezione della Vita, soprattutto per le nostre generazioni tormentate dal desiderio di certezza e dall'ossessione della sicurezza. Questa incertezza, il non saper se per me ci sarà un domani, mi permette di vivere l'oggi in tutta la sua intensità, come se fosse già l'ultimo e definitivo. Posso allora redimere il tempo (confronta Ef V,16; Col IV,5) e scoprire la tempiternità in ogni momento. Ogni atto è unico e irripetibile. Ogni giorno contiene tutta la vita (confronta Mt VI,34). Vivo allora nella creazione

continua e non nella ripetizione di atti meccanici. Non dimentico che il mio ultimo passo sarà soltanto dopo il penultimo. E' bene che ogni passo sia unico - e che a un certo momento me ne vada.

Certo, può darsi che io non sia capace di vivere sempre all'altezza di questa intuizione, ma non posso negare di "conoscerla" (in senso esperienziale) se vivo una vita veramente autentica, libera da ogni "ego". Allora c'è in me una forza priva di "ego", un potere ("exousia") che 'manda' lo Spirito nel mondo. E' lo Spirito con il quale riesco ad identificarmi quando il mio cuore è puro. E c'è ancora dell'altro: se non me ne vado, il Paraclito non verrà.

Tralasciamo di esaminare chi o che cosa sia questo "uno chiamato a fianco", questo "consolatore", "difensore", "intercessore", "invocato", "implorato". Tutto è riassumibile nella parola tradizionale: Spirito.

Se mi aggrappo alla vita, al mio "ego", alla mia missione, al mio compito, al mio ideale o, ancora peggio, ai miei beni, alla mia famiglia, alla gente, al mondo; se non lascio andare tutto, se non rinuncio a ogni desiderio di prolungare la mia vita (anche se la chiamo immortalità) e insisto nel costruire monumenti alle mie creazioni e aspiro a controllare ciò che mi è costato tanta fatica produrre in modo che non vada tutto perduto, la Vita sarà soffocata. Devo ordinare la mia vita, non per il futuro, ma per il presente. Sono transitorio, o meglio partecipe della "perichoresis", della danza dell'intero universo, del ritmo costante di tutto, del dispiegarsi trinitario o cosmoteandrico della realtà.

Capisco l'esperienza straordinaria di Gesù: essere libero da pensieri, superare l'ansia per il futuro, imparare dai fiori che oggi sbocciano e domani saranno appassiti, rinunciare a fantasticare sul futuro vivendo una vita proiettata sempre sul domani - lasciandosi così sfuggire i momenti tempiterni della nostra esistenza umana.

Soltanto allora, senza paura della morte né attaccamento all'esistenza, si ha la piena libertà per perseguire la giustizia a tutti i livelli dalla 'giustificazione' alla giustizia politica. Allora si fa l'esperienza che la ricerca del "regno di Dio" è inseparabile

dalla "sua giustizia" (Mt VI,33). Questo Regno sta dentro di "noi" - tra di noi, non di un me individualistico. Perciò non sento la tragedia del fallimento, anche se il carrozzone della 'storia esterna' sembra non percorrere la giusta via. Tu soffristi anche l'abbandono, ma non la disperazione.

Posso ben capire che l'uomo di Nazaret provasse tristezza ma non preoccupazione, dolore ma non disperazione e una profonda serenità non priva di gioia, sentendo che era bene che egli se ne andasse, poiché aveva vissuto, e vissuto la vita in pienezza. Altri potranno realizzare opere anche maggiori delle sue, se confideranno nello Spirito - che è in ciascuno di noi.

"Jeshua [Jehoshua] ha nozeri", Gesù di Nazaret sta per andarsene, noi tutti stiamo per andarcene. Non fonda nulla, non dà inizio a nessuna religione. Non gioca il ruolo di maestro, un titolo che non gli piaceva. Il suo tempo è arrivato e lui se ne va avendo compiuto la sua missione, che non sembra essere stata un gran successo. Il suo unico testamento è il suo Spirito. Questo vuol dire che i suoi seguaci hanno perfettamente diritto di fondare una chiesa, creare dei riti e continuare creativamente la sua opera - anche con il rischio di sbagliare. Teologia non è archeologia. La fede non è del passato, né la speranza è del futuro, ma ambedue sono dell'invisibile (ai sensi e alla mente, ma non all'intelletto).

L'assumere la mia condizione umana, il rendermi conto che il mio tempo è finito e che debbo andarmene, l'essere convinto che lo Spirito non deve essere soffocato, né controllato o diretto è l'esperienza suprema. Il Figlio dell'uomo non vuole per sé eccezioni o privilegi. Questa è l'ultima prova. Andrò, debbo andare. L'"ego" morirà lasciando posto allo Spirito. Questa è Vita e Risurrezione.

L'esperienza dei tre "mahavakyani" è una. Non sono tre esperienze: l'una è intrecciata all'altra e se si vivessero separatamente sarebbero false; porterebbero al dualismo, al monismo, al panteismo, o al nulla.

Quando si vive l'esperienza dell'"Abba, Pater!", sebbene si senta che il "Padre è più grande", si sente anche che "io e il Padre siamo uno". L'"Abba" non è al di fuori di noi. Se per un

momento smettesse di darci la vita, di 'generarci', non soltanto spariremmo noi, ma anche lui, che non sarebbe più Padre, cioè datore di vita. La sorgente è in noi. Siamo Uno, siamo il "tu" che l'"io" fa scaturire. Espresso in forma in certo qual modo paradossale: il Padre si dà la vita donandola a noi e grazie a noi egli è Padre, egli è Vita.

Inoltre, la scoperta dell'Uno, che viene dopo aver 'visto' il Padre, porta alla scoperta del Tutto. Il Padre non è proprietà solo di qualcuno. E' Padre perché dà Vita a tutto, ed essendo uno con lui anche 'io' sono tutto.

In altre parole, quando il cristiano scopre Cristo in se stesso, quando vive l'immanenza alla quale è stato invitato, scopre non Gesù (Gesù è il mediatore), ma vede il Padre ("Filippo, chi ha visto me ha visto il Padre") e, diventando Dio, diventa tutto. Questa conoscenza è assimilazione senza perdere la differenziazione personale. Questo è il mistero dello Spirito (91).

Nel profondo dell'esperienza l'"io" è colto come microcosmo. Ciascuno di noi non è un mondo, come se ci fossero molti piccoli mondi. Ciascuno di noi è l'unico cosmo nella sua totalità, benché miniaturizzato. Perciò la tradizione cristiana ha completato l'intuizione greca dicendo che l'uomo è anche un "mikrotheos", un micro-Dio; non un piccolo Dio accanto al grande Dio, ma Dio, lo stesso Dio. E di nuovo il pensiero sostanziale rende inaccettabile la frase, se interpretata atomisticamente. Non siamo piccoli Dei.

Lo Spirito viene quando io me ne vado e, andandomene, lascio 'spazio' al dinamismo della realtà. Il Padre "se ne va" nel Figlio, si dà tutto e sparisce come Padre, o piuttosto sparirebbe come Padre, se non risuscitasse alla paternità in virtù della "perichoresis" trinitaria per opera dello Spirito. Allo stesso modo il Figlio "se ne va", ed è lo Spirito che 'rinnova' tutte le cose, o piuttosto che fa sì che la realtà sia una novità 'assoluta' e non soltanto un rinnovamento 'circolare' (Ap XXI,5; 2 Cor V,17; eccetera.). Ma qui tutte le metafore crollano.

Anche l'intuizione quasi universale dell'amore, che fa esclamare a un Ibn' Arabi: "L'amante, l'amato, l'amore", tradisce la stessa esperienza. Effettivamente è proprio l'esperienza amorosa la chiave che ci può fare entrare in questo mistero, in questa "guha", il più grande segreto, come dice Abhinavagupta,

che non è segreto, che non è nascosto in nessun posto lontano, difficile, esoterico. Il più grande segreto è che non c'è segreto (92). La luce in se stessa è tenebra, non si vede, è invisibile, ha bisogno di me, corpo opaco per farsi luminosa. La luce senza di me sarebbe tenebra. Io senza la luce non sarei niente.

C'è una gradazione tra i tre "mahavakyani". Soltanto quando tutto quello che dico e compio è eco di una voce trascendente, anche se nell'immanenza, quando vivo in questa presenza ed essa è la causa ultima del mio essere e agire - e ne sono in qualche forma cosciente -soltanto dopo l'"Abba, Pater" posso dire che "io e il Padre siamo uno". Solo quando la luce, che fluisce come un metallo sciolto, avvolge, penetrando in tutti gli incavi, il bozzetto di gesso posso dire che ho raggiunto l'originale, il Cristo. Solo quando l'immagine è completata e l'icona dipinta e consacrata posso rispecchiare il Padre, e allora chi vede me vede lui nello Spirito che ci avvolge. Così pure soltanto quando questa pienezza è raggiunta posso dire "consummatum est" e scoprire che è bene che me ne vada perché lo Spirito viene, e sta continuamente venendo.

Capitolo terzo

L'ESPERIENZA MISTICA DI CRISTO GESU'

"Gesù disse ai suoi discepoli: 'Fatemi un paragone; ditemi a chi o a che cosa rassomiglio'. Simon Pietro gli rispose: 'Sei simile a un angelo giusto'. Matteo gli rispose: 'Maestro, sei simile a un saggio filosofo'. Tommaso gli disse: 'Maestro, la mia bocca è assolutamente incapace di dire a chi sei simile'. Gesù gli disse: 'Io non sono il tuo maestro giacché hai bevuto e ti sei inebriato alla fonte gorgogliante che io ho misurato'. E lo prese in disparte e gli disse tre parole. Allorché Tommaso ritornò dai suoi compagni, questi gli domandarono: 'Che cosa ti ha detto Gesù?'. Tommaso rispose: 'Se vi dicessi anche solo una delle parole che egli mi ha detto, voi dareste mano alle pietre per lapidarmi, e dalle pietre uscirebbe fuoco e vi brucerebbe'".

("Vangelo [copto] di Tommaso" 13)

1. "Eva me suttam".

"Questo ho udito", come dicono tante scritture buddhiste, o anche "ekousa", come diceva Socrate (confronta Phaidr. 274 c): c'era un uomo che venne al mondo e affermò di essere uno con l'Origine dell'universo, benché egli non fosse l'Origine; era venuto da quella Sorgente e alla Sorgente doveva tornare; nel lasso di tempo concessogli, trascorse la vita compiendo il bene, anche senza fare nulla di pre-programmato o veramente fuori dall'ordinario, benché tutto ciò che faceva fosse intenso, compiuto, autentico. Semplicemente un uomo che se ne andava in giro senza unirsi a gruppi estremisti ed era disposto a perdonare qualunque cosa, eccetto l'ipocrisia e, benché non facesse discriminazioni, pareva prendere sempre la parte degli oppressi e dei diseredati, e come tale concluse la sua vita. Egli

vide l'Origine che origina ogni cosa e patì l'impatto delle forze del male, ma ebbe un'illimitata fiducia nel soffio di quel vento che chiamava

Spirito che tutto pervade, così che esso fu l'unica cosa che lasciò in eredità.

Egli si vide uomo: Figlio di uomo, "barnasha" (82 volte nei Vangeli). Amava questo nome, e scoprì per se stesso e per gli altri che la sua umanità non era nient'altro che l'altra faccia della divinità, inscindibile anche se distinta; così distinta che fu penosamente consapevole dell'esistenza del peccato. Eppure, in se stesso, come in ogni essere umano, egli vide non il male ma il regno dei cieli. Questo predicò e visse.

La sua nascita fu oscura. Trascorse gran parte della vita nell'ombra e la sua morte fu ancora più oscura. Eppure non provò mai frustrazione alcuna; quando fu tentato dal potere lo disprezzò; e quando fallì osò promettere che sarebbe stato realmente presente non solo mediante lo Spirito, ma anche tramite semplice cibo e bevanda in comunità. Non usò la violenza e non si lasciò impressionare dal potere; predicò il perdono e l'amore; pronunciò parole che affermò non provenire da lui. Non elaborò nessun sistema dottrinale; parlò il linguaggio del suo tempo.

"Io ho udito" anche qualcos'altro. Ho udito venti secoli di riflessioni su quest'uomo e dozzine di sistemi dottrinali di ogni tipo. Non li posso ignorare. D'altra parte non posso studiarli tutti. Grandi menti ci hanno offerto sintesi stupende. Ho imparato da molti di loro. Ho sentito anche voci di altre straordinarie figure umane del passato come pure del presente. La santità (per usare questa parola), la saggezza, la realizzazione, può essere una pianta rara, ma cresce in tutti i climi e in tutti i tempi.

Ho sentito pure contese penose e confronti prevenuti fra seguaci ed epigoni. Talvolta sono stato quasi costretto a prendere partito. Una frase udita è giunta in mio soccorso: "Chi non è contro di voi è con voi", sebbene affermazioni contrarie "chi non è con me è contro di me" mi abbiano salvato da letture letterali e interpretazioni fuori contesto. Il "voi" della comunità non è il "me" del Risorto, che è presente e nascosto in ogni uomo di buona volontà.

Ho sentito inoltre che non possiamo fare a meno della facoltà del discernimento, e questo mi ha portato a scoprire la priorità dell'esperienza personale per raggiungere ciò che è conosciuto da un'altra tradizione come "nitya-anitya-vastu-viveka" (discernimento fra cose temporali ed eterne - riecheggiato in una famosa opera di un quasi dimenticato gesuita, Nieremberg). Dovendo contare su me stesso, ho dovuto operare per la purificazione del mio intero essere, e questo compito mai terminato mi ha liberato da qualunque genere di assolutizzazione delle mie convinzioni.

Ho udito talmente tante cose che ho dovuto ascoltare più attentamente lo Spirito, e allora, per rifarmi al lemma di questa terza parte, ho semplificato tutto in una 'trinità' di parole. Non mi trattiene il timore di essere lapidato o dichiarato eretico - sono sempre pronto a rettificare - e tanto meno di dire ciò che altri non vorrebbero udire, ma l'impossibilità stessa di incarnare in parole ciò che ho udito. Posso soltanto sperare che esse risuonino là dove c'è vero ascolto, nel profondo del cuore dove la Vita ci vivifica - man mano che le pietre ("le pietre vive") diventano fuoco, e purificando ogni cosa Dio sia tutto in tutti.

2. "Itipasyami".

"Questo io vedo": la vita interiore di Gesù rivela un'esperienza universale. Ce lo prova la storia. Ma anch'io, intensità e purezza a parte, sono in grado di capire e di vivere quell'esperienza. Infatti, ogni uomo è in grado di farlo, sebbene il linguaggio, e quindi le dottrine, possano essere molto diverse e anche reciprocamente incompatibili.

Non sto assumendo una posizione dialettica, affermando che non esito a dire: "Io sono Dio" perché Dio ha detto: "Io sono Uomo". Questo sarebbe sbagliato. Sto descrivendo la mia esperienza in modo intimo e personale. Sento semplicemente che il Divino è in me e io sono in questa realtà divina; che sperimento quell'unità che rende la mia vita veramente reale. Eppure, mi rendo anche pienamente conto quanto lontano io sia tuttora da quel compimento. Paradossalmente, più vicino

penso di essere a quell'ideale e più lontano da esso mi sento. E quando mi guardo attorno e analizzo la storia umana, capisco la domanda angosciata: "Quanti sono coloro che raggiungono la salvezza, la pienezza, la realizzazione?". Forse la porta si apre all'ultimo minuto. Non so.

La "kenosis" del "Figlio dell'uomo" non è suo privilegio. Non fu perché era umile, ma perché era uomo. Essa è forse una delle più pregnanti manifestazioni della condizione umana. Siamo tutti kenotici, svuotati della divinità che alberga celata in ognuno di noi; siamo tutti spogli, per così dire, della nostra veste più autentica; noi tutti, pur avendo un'origine divina ed essendo templi della divinità, appariamo, non solo agli altri ma anche a noi stessi, come meri individui di una specie soggetta alla sofferenza e alla morte. Egli non lo nascose. Solo una persona divina può rivelare tanta umanità. Questa umanità si è colmata di divinità.

Osservo, anche se mi riesce difficile manifestarlo, che non solo la sua vita, ma anche la mia vita ha un valore infinito, proprio perché è finita nella sua forma e nella sua manifestazione. Essa è unica e quindi incomparabile; non può essere paragonata, posta sullo stesso piano di nient'altro. E' nella mia finitudine, nella mia concretezza, nella coscienza della mia contingenza che io tocco ("cum-tangere") l'infinito, la divinità.

"Vedo" che l'uomo di Galilea visse questa mia condizione umana perché la condivise. E' questo senso di unicità che costituisce la mia dignità. Niente e nessuno può prendere il mio posto, perché il mio posto nell'intero universo è insostituibile. Questo è il mistero dell'uomo.

Il Figlio dell'uomo mi mostra che anch'io debbo realizzare me stesso come figlio dell'uomo, proprio come uomo. Molte persone tendono a identificarsi col ruolo che rivestono: cittadino, politico, lavoratore, medico, contadino, genitore, sposo. Ancora più sottili sono le identificazioni religiose: cristiano, buddhista, monaco, prete; o ruoli spirituali come quello di santo, "guru", "samnyasin" e via dicendo. Si deve certamente essere individui buoni e compiere il proprio dovere. Ma tutte queste manifestazioni non esauriscono il nostro essere, non toccano il cuore di ciò che essenzialmente siamo: un microcosmo dell'intera realtà, una progenie del "sat-

purusha", un'icona della Divinità. Io conosco il Tutto, il Padre, "brahman", Dio e (al tempo stesso) sono una scintilla, il Figlio, "atman", creatura: il tu dell'Io in virtù dello Spirito. L'uomo Gesù realizzò questa unione, "henosis", come la definì Origene (o "anakrasis", distinguendola dalla comunione ipostatica dell'Incarnazione che chiamava "koinonia") ("Contra Celsum" III,41). I primi concili la definirono completamente umana e pienamente divina. E questo è l'aspetto divino della condizione umana comune a tutti noi - compreso, naturalmente, Gesù Cristo.

3. "Satpurusha".

Il misticismo di Gesù Cristo è semplicemente misticismo umano. Che cos'altro potrebbe essere? E' l'esperienza ultima dell'uomo in quanto uomo. "Satpurusha" sta a significare non solo un individuo o un esemplare della specie umana, ma la pienezza di ciò che tutti noi siamo. Parliamo di divinizzazione, ma se cessiamo di essere uomini, essa può diventare alienazione. Possiamo credere nell'annichilimento ma, se abbandoniamo ciò che siamo veramente, può diventare evasione. Possiamo accettare la nostra umanità, ma anche questo può essere sinonimo di accettazione passiva della nostra sconfitta se rinunciamo a ciò che siamo davvero o se cadiamo in un piatto 'omocentrismo' chiuso ad ogni auto-trascendenza.

Oserei dire che la sua esperienza fu la pura esperienza umana che trascende tutte le peculiarità senza negarle. Solo se siamo concreti possiamo essere universali. La sua esperienza non era quella di essere maschio, giudeo, ancor meno cristiano, membro di una classe, casta, partito o religione, ma solo uomo, Figlio dell'uomo. Era questa la sua "kenosis" e quindi la possibilità di parlare a noi tutti dal fondo della nostra vera umanità o con qualunque altro nome vogliamo esprimere l'autentico nucleo di ciò che veramente siamo. E, abbastanza paradossalmente, quanto più ci spogliamo di ogni attributo o ruolo, tanto più siamo noi stessi e ci scopriamo completamente umani e sempre più divini.

In quanto umani, come individui, dobbiamo andarcene.

Tutti se ne sono andati, compreso Gesù. In quanto divini, quando noi ce ne andremo, rimarrà lo Spirito. Non lasciamo la realtà orfana della nostra presenza. Siamo stati - per sempre.

Tutto questo può essere incompatibile con un rigido monoteismo. Noi non siamo Dio; soltanto Dio è Dio. Ma Cristo è il figlio di Dio, uno con il Padre, perché il mistero divino è puro dono, donazione. Detto con parole tradizionali, il Figlio è generato e lo Spirito procede dalla Sorgente. L'intero universo è coinvolto nel processo. Usando un linguaggio cristiano, l'intera realtà è Padre, Cristo e Spirito Santo. In questo Cristo sono racchiusi non soltanto tutti i misteri della divinità, ma anche tutto il mistero del creato - in processo di crescita e maturità.

Da questo livello di esperienza, se uno sivaia o chiunque altro dovesse dire che non ha bisogno di Gesù o anche del nome di Cristo, la risposta, senza esitazione alcuna, sarebbe che lo lasci pure andare, che non si aggrappi a lui, a quel nome o a quel simbolo, altrimenti lo Spirito non verrà "per insegnarci tutta la verità", la quale ci svela che nessuno ha il monopolio della realizzazione personale. Conviene che 'egli' se ne vada sia per i cristiani che per gli altri. "Perché mi chiami buono?", "Il Padre è più grande di me" o, come disse Mario Vittorino dopo essersi convertito dal neoplatonismo al cristianesimo verso il 360: "Il Padre sta al Figlio come il Nulla ("o me on") sta all'Essere ("o on")". Nella "kenosis" del nostro "ego" sorge ciò che siamo veramente. Anche Meister Eckhart, più tardi, nel suo trattato sull'"Abgescheidenheit" (DW V,431) cita il nostro terzo "mahavakya" per dirci che, se non ci stacciamo anche dall'umanità di Gesù, non ci sarà data la gioia perfetta ("volkomene Lust") dello Spirito Santo. Ognuna delle parole che usiamo è inevitabilmente carica di connotazioni specifiche, ma, se tentiamo di descrivere il misticismo di Gesù il Cristo, non potremo esprimerlo senza far ricorso alle parole. "Il purusha è tutto", recita un verso vedico ("RV" X,90,2). Tutto dipende da come lo si interpreta: uomo cosmico, uomo divino, perfetta umanità, eccetera. "Ecce homo!", disse Pilato. "'Purushottama', 'uomo altissimo' (confronta BG VIII,1; X,15; XV,18-19), è la suprema forma divina ("paramam rupam aisvaram")", dice la "Gita" (XI,3,9).

Se affermassi che Gesù Cristo è colui che ha pienamente

realizzato la sua condizione umana, sarebbe solo una frase, a meno di non esplicitarla, aggiungendo che questo è anche il nostro destino; e sarebbe una affermazione molto limitativa se venisse spiegata al di fuori del suo giusto contesto: "il "paramam purusham divyam", 'altissimo uomo divino'", dice ancora la "Gita" (VIII,8,10). Stiamo sfiorando l'ineffabilità.

Non possiamo capire il misticismo in terza persona. Non possiamo farlo neanche in seconda persona. Ma la prima persona, per rompere il silenzio, deve avere qualcuno a cui parlare. Questo qualcuno non può essere un lettore immaginario. Deve essere un Tu, una "ishtadevata", la quale poi, ribaltando tutto, converte me in un tu. Il silenzio è quindi l'esperienza finale, che rivela che la Parola proviene dal Silenzio in virtù dell'Amore. La Parola, come abbiamo già detto, non è altro che l'estasi del Silenzio.

Ricapitolando: il mistero di Cristo è il mistero di tutta la realtà: divina, umana, cosmica, senza confusione, ma senza separazione. Cristo non sarebbe Cristo se non fosse divino, anzi se non fosse Dio. Il divino non può essere spaccato in parti. Cristo non sarebbe Cristo se non fosse umano, anzi se non fosse tutta l'umanità. Ma questa umanità "distesa" nel tempo, non è (ancora) compiuta, né lo sarà mai mentre il tempo è tempo, e il tempo non ha fine perché la fine è già temporale. La vita è questa novità o creazione costante. Cristo non sarebbe Cristo se non fosse corporale, anzi se non fosse tutta la corporeità. Ma questa corporeità, o materialità "estesa" nello spazio, non è (ancora) finita, né lo sarà mai mentre lo spazio è spazio, perché il limite dello spazio è già spaziale. La materia è parte del reale -insieme alle altre 'due' dimensioni in interpenetrazione infinita. I cristiani vedono in Cristo Gesù questo simbolo come un punto splendente che, abbagliandoci, ci fa intravedere, quindi non 'vedere' ma 'sentire', 'vivere', fare l'esperienza (taborica) di tutta la Luce. Il linguaggio umano deve tacere; ogni "logos", da solo, è insufficiente: ""E' bene che me ne vada"".

Forse l'espressione più teologica, corrispondente alla formulazione filosofica secondo la quale si può scoprire la trascendenza soltanto nell'immanenza, è quella di dire, facendo eco alla tradizione patristica, che si può vedere Dio solo nello Spirito.

Il Salmo XXXVI,10 lo canta con estrema semplicità e bellezza:

"Quoniam apud te est fons vitae,
et in lumine tuo videmus lumen"
[Poiché è in te la sorgente della vita,
alla tua luce vediamo la luce].

E pregherei il lettore di fare una pausa contemplativa.
Occorre il terzo occhio per cogliere la realtà viva dei simboli.

Parte terza

CRISTOFANIA: L'ESPERIENZA CRISTICA

"kai autos estin pro panton
kai ta panta en autò synesteken"

"ipse est ante omnia
et omnia in ipso constant"

egli è prima di tutte le cose
e tutte le cose sussistono in lui.
(Col I,17)

NOVE "SUTRA" (1)

Il problema di Cristo ha scatenato le più profonde riflessioni della mente occidentale, non solo dei teologi professionisti, ma anche, e almeno con uguale profondità, dei filosofi, senza distinzioni di credenze o di appartenenze ecclesiastiche (2). Quello che questi "sutra" si propongono è una riflessione su ciò che si potrebbe ancora definire la fede della grande chiesa, senza nemmeno sfiorare gli enormi problemi filosofici sottostanti.

La teologia classica sostiene che nella rivelazione di Cristo c'è un "novum" per la storia dell'umanità e per la stessa natura umana. Il pensiero filosofico invece tende, in linea di massima, a dire che è insito nella stessa natura umana ciò che, in forme diverse, ci dicono i teologi. La filosofia comunque sembra aver avuto la meglio e aver quasi fagocitato il "novum" di Cristo (3). Abbiamo già parlato della "theologia ancilla philosophiae", malgrado le affermazioni contrarie. Questi "sutra" pretendono di essere una via di mezzo tra la teologia classica che inserisce la figura di Cristo in una cornice monoteista, più o meno qualificata, e una corrente teoclasta che vuole 'liberare' Cristo (e il cristianesimo) da ogni legame con "Dio".

Usiamo la parola "sutra" e non tesi proprio perché per il "sutra" non vale il metodo deduttivo: esso "dice", ci parla dall'interno di un livello di coscienza che è indispensabile aver raggiunto per poterne cogliere il senso. Il pensare umano non si può limitare (e direi degradare) a induzione/deduzione, come fa 'temere' la predominanza del 'pensiero' scientifico moderno. Nessuno può 'dedurre' una quercia da un seme; dalla sua composizione fisico-chimica si possono ricavare alcune proprietà della quercia, ma non la quercia stessa.

Questi nove "sutra" ("sutrani") non sono altrettante tesi da difendere. Sono piuttosto 'condensazioni' di esperienze vissute (e spesso sofferte) nel seno di una tradizione. Sono 'filì' (cioè

"sutra") che insieme ad altri formano il tessuto della realtà. Sta al lettore farne un tappeto e, perché no, un arazzo. Dopotutto, anche il seme non nasce da sé e ha bisogno dell'"humus" in cui attecchire.

Essi vorrebbero essere altrettanti fili che ci collegano al passato e ci aprono al futuro.

1. CRISTO E' IL SIMBOLO CRISTIANO DI TUTTA LA REALTA'

Qualunque affermazione che dica di meno di questo primo e capitale "sutra" non potrà rendere giustizia né alla fede cristiana né all'esperienza di praticamente tutte le tradizioni umane - benché sotto altri nomi e in differenti contesti. Più o meno esplicitamente, le varie culture del mondo pretendono di avere una cosmovisione coerente. Coerenza non significa necessariamente razionalità di un sistema logico, quanto piuttosto esigenza di un riferimento ultimo, un simbolo centrale. Uso "simbolo" per esprimere un'esperienza della realtà nella quale soggetto e oggetto, interpretazione e interpretato, il fenomeno ("phainomenon") e il suo "noumenon", sono inestricabilmente congiunti. La conoscenza simbolica è irriducibile all'evidenza razionale e ad ogni tipo di dialettica. Dio, essere, materia, energia, mondo, mistero, luce, uomo, spirito e idea sono esempi di tali simboli. Il simbolo simbolizza il simbolizzato nel simbolo stesso e non altrove. E' diverso da un semplice segno (1). Chi, fedele alla mentalità illuminista, confonde il segno, di natura epistemica, con il simbolo, di carattere ontologico, potrebbe fraintendere questo "sutra" come se difendesse un'interpretazione gnostica di Cristo. Niente è più lontano dallo spirito del nostro "sutra", che usa la parola "simbolo" nello stesso senso in cui lo impiega la tradizione cristiana riferendosi ai sacramenti (2).

La tradizione cristiana, emergendo da un certo monoteismo giudaico e confrontandosi con un certo politeismo greco, da una parte, e monismo filosofico dall'altra, ha riconquistato la più antica tradizione trinitaria della realtà come: Cielo-Terra-Uomo, o come: Dio-Mondo-Umanità, o anche come: Spirito-Materia-Coscienza. Cristo è quel simbolo centrale che incorpora tutta la realtà. Con questo non vogliamo dire che la nozione della Trinità cristiana (senza la quale il simbolo "Cristo" perde il suo senso pieno) sia la stessa di quella delle

altre tradizioni religiose (ogni cultura è un mondo simbolico). Affermiamo però che l'esperienza della realtà come trinitaria, benché molto diversamente intesa, sembra essere praticamente universale. Cristo è "quella luce che illumina tutti coloro che vengono in questo mondo" (Gv I,9) (3); "tutto è stato fatto per mezzo di lui" (Gv I,3) e "in lui tutte le cose sussistono" (Col I,17); "egli è l'unigenito" (Gv I,18) e "il primogenito" (Col I,15); "l'alfa e l'omega" (Ap I,8) il principio e la fine di tutto, il "Figlio di Dio" uguale a Dio, l'icona di tutta la realtà; il "capo di un corpo" (Col I,18) ancora in divenire nelle doglie del parto (Rm VIII,22). L'avventura della realtà è un "egressus" (uscita) spaziale e temporale da Dio e un "regressus" (ritorno) alla sorgente procedendo oltre, costantemente, all'infinito - per 'opera' dello Spirito che 'impedisce' che la realtà diventi dualità. Il "ritorno" non riporta al punto di partenza perché Dio non è un punto geometrico ma "actus purus", "energheia" (pura attualità, dinamismo). Questa ex-tensione (spaziale) e distensione (temporale) viene riunita nella tensione (umana) dell'uomo in "crescita fino alla piena misura di Cristo" (Ef IV,13). "Dio si fa uomo perché l'uomo possa diventare Dio", abbiamo detto e ripetuto con la patristica. Questo "diventare" è un cammino che non porta altrove perché Dio è ovunque. La frase di Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv XIV,6) non va necessariamente intesa in senso oggettivo e nemmeno concettuale. La "via" è precisamente la "verità" della "vita" dell'uomo. Il senso del cammino è la meta, ma nel cammino della vita la meta si trova in ogni passo quando è autentico - senza bisogno di citare Meister Eckhart (DW V,35). Questo è il simbolo "Cristo", che la cultura cristiana ha spesso omologato alla bontà, alla verità e alla bellezza.

Occorrerebbe qui commentare il "carmen Christi" dei "Filippesi", o i testi cosmici dei "Colossesi", degli "Efesini", dei "Corinzi", dei "Romani", o il libro dell'"Apocalisse", o "Giovanni" e anche i "Sinottici". Cristo era "prima di Abramo" (Gv VIII,58) e sarà "l'ultimo" (1 Cor XV,28). Qualunque cosa si faccia al più piccolo e insignificante è fatta a lui (Mt XXV,40). "In lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col II,3). Stiamo semplicemente ri-cordando, cioè portando alle nostre menti e ai nostri cuori, che il punto centrale della comprensione cristiana della realtà è proprio "l'uomo Cristo

Gesù", "mediatore" (1 Tm II,5) (e non intermediario), vale a dire, "pienamente divino e pienamente umano", "inseparabile eppure distinto" dalla divinità, come si esprimerà la tradizione posteriore.

La cosmovisione predominante durante l'epoca patristica, il periodo della formazione della coscienza cristologica della chiesa, rendeva plausibili le interpretazioni cosmiche della funzione di Cristo. Il mondo angelico era il più importante. Un decimo degli angeli si perse (gli angeli caduti), come la donna del "Vangelo" perse una delle sue dieci dramme (Lc XV,8-10). E questa caduta viene compensata dal genere umano che così completa i dieci ordini degli angeli. Un centesimo della creazione, cioè il genere umano, si perde come la pecora smarrita, e Cristo, il buon pastore, lascia tutto per recuperare l'uomo smarrito nel peccato. Origene giunge persino a dire che "Cristo ha tutto il genere umano, anzi tutta la creazione come corpo, e ciascuno di noi è un membro secondo la sua parte (nel creato)" (PG 12,1330 A) (4). La tradizione, riecheggiando in libera interpretazione le Scritture (Mt V,48; Col IV,12; Gc I,4; III,2; Fil III,12; 2 Cor XIII, 11; Ef IV,13; Col I,28; eccetera), ci parla dell'uomo perfetto, "teleios anthrōpos" (dell'uomo completo), che unisce e rappresenta tutta la natura umana (5). E questo Cristo è fin dall'inizio. San Girolamo combatte l'eresia degli ebioniti che affermano che "Christum ante Mariam non fuisse" [Cristo non esistette prima di Maria] e sostiene che proprio per questo motivo Giovanni l'Evangelista sottolinea così fortemente la divinità del Cristo ("De scriptoribus ecclesiasticis" 9).

Non è necessario accettare questa visione del mondo, ma certamente non possiamo accontentarci della cosmologia scientifica - che d'altronde non intende invischiarsi in questioni 'teologiche'. La visione cristiana attuale perde però la sua base perché manca di una cosmovisione adeguata e la teologia rischia di parlare a vuoto o di essere fraintesa. La cosmovisione moderna ha perso la terza dimensione.

Una visione cristiana non riduttiva dovrebbe poter affermare, come abbiamo detto, che ciascun essere è una cristofania, una manifestazione dell'avventura critica di tutta la realtà incamminata verso il mistero infinito. Tutta la realtà, come abbiamo detto, potrebbe essere chiamata, in linguaggio

cristiano, Padre, Cristo, Spirito Santo: la "Fonte" di tutta la realtà, la "realtà" nel suo atto di essere (vale a dire il suo divenire, la realtà essente, che è il "Christus totus" non - ancora - pienamente realizzato fino a quando il tempo sia - solo - tempo) e lo "Spirito" (il vento, l'energia divina che mantiene questa "perichoresis" in movimento).

Dovrebbe allora essere chiaro che l'equivalente omeomorfo di Cristo, in uno studio comparativo, non è quello di un "avatara", una discesa del divino per sostenere il "dharma" e salvare un particolare "kalpa" (eone) (confronta BG IV,7-8). Un "avatara" è una manifestazione vera del divino in forma docetica, non un essere reale nel mondo del "samsara". Krshna non è un uomo, è un Dio, una manifestazione di Dio in forma umana. Cristo, agli occhi della chiesa cristiana, non è né un membro del pantheon, né un individuo realizzato, divinizzato; la sua divinizzazione non è un accidente. Cristo è l'incarnazione stessa di Dio, il suo primogenito, per citare nuovamente un'altra tradizione: "purvo hi jatah" (SU II, 16).

Ribadiamo ancora che, all'interno di una teologia monoteista, l'Incarnazione è un accidente in Dio, e rappresenta per lo meno una grande difficoltà. L'Assoluto non può "diventare" uomo - né qualsiasi altra cosa. All'interno di una visione trinitaria la centralità del Cristo nei confronti di tutta la realtà è conseguenza diretta dell'Incarnazione. Non è cristocentrismo perché la Trinità non ha centro, ma niente di umano e di creato sta al di fuori di quella Parola attraverso la quale tutte le cose furono fatte - intuizioni per altro ribadite da molte tradizioni. Meister Eckhart non è l'unico ad affermare che la dignità dell'uomo trae origine dall'Incarnazione. L'affermazione che "non vi è salvezza al di fuori di Cristo" è quasi una tautologia. Salvezza significa realizzazione piena o, in termini tradizionali, divinizzazione, e la divinizzazione avviene solo nell'unione con il divino - il cui simbolo in linguaggio cristiano è Cristo. Se questa "theosis" non è un aspetto illusorio ma una reale "partecipazione nella natura divina" (2 Pt I,4), essa si realizza solamente se diventiamo uno con Cristo, cioè se diventiamo parte del "Christus totus", così da essere "ipse Christus" (Cristo stesso), come san Paolo suggerisce tentando di interpretare l'invito del "Vangelo" ad essere perfetti come il Padre che è nei cieli. Quel "mistero che

è stato tenuto nel silenzio sino dai tempi delle sfere" ("chronois aioniois", Rm XVI,25) è ciò che i cristiani comprendono come Cristo. Cristo è umano e divino senza confusione delle due "nature" e, tuttavia, senza scissioni di alcun tipo.

Quando si dice che "Cristo è il simbolo di tutta la realtà", s'intende dire che in Cristo sono racchiusi non solo "tutti i tesori della divinità", ma che anche sono nascosti "tutti i misteri dell'uomo" e tutto lo spessore dell'universo. Egli non è soltanto il "primogenito" ma l'"unigenito", il simbolo della realtà stessa, il simbolo cosmoteandrico per eccellenza.

Cristo è il simbolo di tutta la divinizzazione dell'universo, la "theosis" dei padri greci (6). "Per ipsum, cum ipso, in ipso" [per mezzo di lui, con lui, in lui] tutte le dimensioni del reale si incontrano e "tutto ha in lui il suo sostegno" (Col I,17). Tutto l'universo è chiamato a condividere la "perichoresis" trinitaria, precisamente in Cristo e attraverso di lui. Alcuni parlano del Cristo cosmico, altri del "Christus totus". Preferirei chiamarlo il Cristo cosmoteandrico, o semplicemente il Cristo. Chiudiamo questo primo "sutra" con un testo di san Bonaventura che riassume la tradizione del passato e un'intuizione valida anche per il futuro:

"Respice ad propitiatorem et mira, quod in ipso
principium primum iunctum est cum postremo,
Deus cum homine sexto die formatum (Gn I,26),
aeternum iunctum est cum homine temporali;
in plenitudine temporum de Virgine nato,
simplicissimum cum summe composito,
actualissimum cum summe passo et mortuo,
perfectissimum et immensum cum modico,
summe unum et omnimodum cum individuo composito
et a ceteris distincto,
homine scilicet Iesu Christo".

[Guarda il propiziatore e ammira, poiché in lui
il primo principio è congiunto con l'ultimo,
Dio con l'uomo formato nel sesto (ultimo) giorno (della
creazione),
l'eterno è congiunto con l'uomo temporale,
nato dalla Vergine nella pienezza dei tempi,

il più semplice con il più composito,
il più reale con chi più soffrì e morì,
il più perfetto e immenso con il piccolo,
l'assolutamente uno e multiforme con un individuo
composito e distinto dagli altri: ossia l'uomo Gesù Cristo].
("Itinerarium" VI,5)

2. IL CRISTIANO RICONOSCE CRISTO "IN" GESU' E "ATTRAVERSO" DI LUI.

E' noto che "Cristo" è un nome greco che traduce la parola ebraica "mashiah", che significa semplicemente "unto". Il significato generico di questa parola ha acquistato una connotazione specifica all'interno del giudaismo: il messia che il popolo di Israele aspettava. Più tardi il significato specifico ebraico fu di nuovo trasformato, e individualizzato nella tradizione cristiana, giunse a significare Gesù, il figlio di Maria. Questo Gesù, "un profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo" (Lc XXIV,19), divenne per i cristiani la rivelazione del Cristo che è stato menzionato nel primo "sutra". I cristiani smisero a poco a poco di competere con i giudei e abbandonarono la pretesa che Gesù fosse il Messia di Israele. Il nome di Cristo assunse un nuovo significato - benché ancora non scevro dal suscitare tensioni e perplessità.

La rivoluzione cristiana si manifestò nel Concilio di Gerusalemme primo che abolì la circoncisione (At XV,1 s.s.), il sacramento primordiale del patto di Dio con il popolo ebraico. Quella rivoluzione non consistette nel soppiantare il Messia ebraico con un ebreo condannato, ma nel riconoscere in Gesù l'uomo in cui "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col II,9) e la rivelazione dell'"erede di tutte le cose... che sostiene tutto l'universo con la sua parola di potenza" (Eb I,3).

Nella visione cristiana Cristo Gesù non è in competizione con il Messia ebraico. La trasformazione cristiana non consiste nell'affermare che Gesù è il Messia degli ebrei - le reticenze di Gesù stesso dovrebbero esserne una netta indicazione -, ma nel proclamare che in Gesù "il mistero che è stato tenuto segreto" fin dall'inizio ora si è rivelato (Rm XVI,25), e che "per mezzo di lui sono state create tutte le cose" (Col I,16).

In altre parole, "nella" rivelazione cristiana il cristiano scopre il Cristo vivo attraverso il quale l'universo fu fatto (Gv I,3; Col I,16; eccetera). Chi crede che "Gesù è il Cristo" è un cristiano. Questa confessione esistenziale, ripetono le sacre Scritture, manifesta già la salvezza di chi la professa. E' una confessione, un'affermazione esistenziale, e non una frase oggettiva o oggettivabile. Nessuno si salva proferendo una semplice frase teoretica (ad esempio il teorema di Pitagora), o un'affermazione di fatto (il re Asoka è esistito), o persino una preghiera ("Signore, Signore"). La confessione del suo nome equivale alla testimonianza personale di avere incontrato la realtà che il nome rivela. Questa è la ragione per cui il suo nome è un "nome che salva", e "non c'è altro nome sotto il cielo mediante il quale possiamo ottenere la salvezza" (At IV,12; confronta Fil II,9-10).

"Nessuno può dire "Kyrios Iesus" se non mediante (nello) lo Spirito Santo" (1 Cor XII,3). "Gesù è il Cristo": questo è il "mahavakya" (la grande affermazione) cristiano. E infatti, la tradizione cristiana ha unito i due nomi in un solo nome. Gesù Cristo come esperienza indivisa è il dogma cristiano centrale. La copula "è" cade perché introdurrebbe una spaccatura epistemica dell'unità di tale esperienza.

E' interessante osservare che l'espressione corrente nei testi sacri non è soltanto quella di 'Gesù Cristo' (1), ma anche Cristo Gesù (2), benché ci sia omologazione e non si debba spingere questo argomento al di là dei suoi limiti. Comunque questa inversione ha un senso profondo: ratifica la distinzione da una parte e l'equivalenza dall'altra. Cristo non è certamente il cognome di Gesù.

Gesù è colui che "lo Spirito del Signore" ha consacrato con l'unzione (unto, messia, cristo), "echrisen" (Lc IV,18): questo cercò di far capire agli abitanti di Nazaret nella sua prima predicazione, citando il profeta Isaia (LXI,1).

La relazione tra Gesù e il Cristo venne poi rielaborata con i quattro avverbi del Concilio di Calcedonia: "asynchiotos, atrepos, adiairetos, achoristos" (Denz. 302), che la traduzione latina rende con "inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter".

Lo sfondo trinitario è la cornice entro la quale questa comprensione della centralità di Gesù Cristo ha senso: Gesù

Cristo non può essere Dio senza qualificazioni. Dev'essere "Dio da Dio, Luce da Luce", "Figlio di Dio", il Primogenito, l'Unigenito ("prototokos", "monogenes") del Padre. E questo Cristo è riconosciuto come una sola persona in cui le due nature sussistono "in modo inconfuso, immutabile, indiviso, inseparabile". Abbiamo bisogno dei quattro "avverbi" (non aggettivi!) per avere una fede illuminata, per effettuare quel "rationabile obsequium" (ragionevole culto) o "logike latreta" dell'"Epistola ai Romani" (XII,1) come è stato interpretato dalla tradizione.

Sottolineiamo l'"in" e l'"attraverso" di questo "sutra" per evitare possibili fraintendimenti: Gesù è il Cristo, ma Cristo non può essere completamente identificato con Gesù.

Il fraintendimento deriva dall'indebita estrapolazione del metodo scientifico moderno, applicato a una realtà che non può essere ridotta a una formula algebrica che si possa scrivere sulla lavagna. Se A è B, B è A. Ma Gesù non è A, né Cristo è B. L'effetto "pars pro toto", che in questo contesto viene riferito alla conoscenza simbolica, nel nostro "sutra" viene applicato alla coscienza "iconofanica": l'icona A non è l'originale B, ma non è nemmeno una semplice immagine. L'icona vista nella luce taborica è la rivelazione, lo svelamento dell'originale, il simbolo che lo rappresenta, che lo fa presente a chi lo scopre come icona e non come copia. Gesù è il simbolo del Cristo - per noi cristiani ovviamente.

Per quello che ci riguarda basterebbe l'esempio eucaristico. L'Eucarestia è la presenza reale del Cristo, di Gesù risorto (ma non contiene le proteine di Gesù di Nazaret).

La confessione "'Gesù è il Cristo'" presuppone una concezione molto concreta della storia, della materia, e un'antropologia particolare, giacché senza dubbio Gesù è una figura storica, una realtà corporea e un vero uomo. Affermare che "il Gesù della storia", cioè il figlio di Maria, è "il Cristo della fede", cioè il "Figlio dell'Uomo", il Cristo del nostro primo "sutra", è proprio lo scandalo della concretezza cristiana.

Eppure, lo scandalo cristiano rimane uno scandalo non solo per gli altri, ma per i cristiani stessi. Questo è il motivo per cui speculare sulla "folia cristiana" e criticare i non cristiani perché non possono comprendere e accettare la grandezza del cristianesimo (come se i cristiani fossero capaci di

comprenderla!) equivale non solo a orgoglio deplorabile, ma anche ad apostasia. La croce non può essere un'arma contro gli altri. "Ergo evacuatum est scandalum crucis?" [E' dunque annullato lo scandalo della croce?] (Gal V,11).

Questa è la ragione per cui la confessione "Gesù è il Cristo" è costitutivamente aperta, essendo il predicato dell'affermazione un mistero, anche se il soggetto è una figura storica concreta, il figlio di Maria, il "Jeshua" che in onore al suo nome "Jeho-shua" [Dio è salvezza] "ha fatto bene ("kalos") tutte le cose" (Mc VII,37). Con metafora ardita si è detto che "chiunque entra in contatto con il "Logos" tocca Gesù di Nazaret", perché "in Cristo l'essere di Dio stesso entra in unità con l'essere dell'uomo" (3) o, come dice più di un concilio, Cristo assume la natura umana: "sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit..." [così come non c'è, non ci fu o non ci sarà nessun uomo la cui natura non sia stata assunta in lui (Cristo), così non c'è, né ci fu, né ci sarà nessun uomo per cui (egli) non abbia sofferto], scrisse il Sinodo di Quiercy nell'853 (Denz. 624) echeggiando 1 Cor XV,22-23 e tutta una tradizione patristica e medievale (4).

Questo secondo "sutra" afferma che il cristiano "incontra" Cristo in Gesù e attraverso di lui. E' un incontro personale, un 'tocco esperienziale'. Ma nello stesso tempo è necessario fare ritorno alla "gnosis" della tradizione cristiana, a quella "conoscenza esperienziale" che ricorre così spesso negli scritti di Paolo e di Giovanni in consonanza sia con la tradizione ebraica che con quella greca, e con la maggior parte delle culture umane, nelle quali la conoscenza è un'attività ontologica e non una semplice operazione epistemologica. "Questa è la vita eterna: che conoscano te... e Gesù Cristo" (Gv XVII,3). Questo conoscere salvifico è qualcosa di più di una convinzione della mente o di una affermazione dottrinale. La "gnosis" cristiana come quella vedantica non è gnosticismo - che comincia quando la "gnosis" diventa puramente epistemica.

3. L'IDENTITA' DI CRISTO NON E' LA SUA IDENTIFICAZIONE

I moderni metodi nominalisti e scientifici di approccio alla realtà hanno fatto irruzione nel pensiero teologico, cosicché spesso si confonde il "che cosa" di un individuo con il "chi" di una persona. Inoltre, malgrado il nominalismo, l'aver capito un concetto ci porta paradossalmente a credere che abbiamo afferrato la cosa. E' significativo che la stessa "individualità" di una particella elementare diventi problematica anche nella fisica teorica. Si è scoperto che l'osservatore modifica l'osservazione, secondo gli enunciati ormai diffusi di Heisenberg (1927). E' sorprendente che questo fatto, risaputo dalle saggezze tradizionali sia stato dimenticato dai filosofi moderni per i quali il pensiero è soltanto un riflesso epistemologico (immagine della cosa) e non un'attività ontologica (azione dell'essere stesso). Questo è il prezzo che si è pagato quando il terzo occhio o la visione mistica è stata eliminata dalla "filosofia". Il pensiero sulla realtà, infatti, non è un semplice rispecchiamento della realtà, ma anche un'azione su di essa -e non ci riferiamo solo a fenomeni di parapsicologia e nemmeno di magia, ma anche alla vita spirituale, alla preghiera e a tutta la vita psichica. In breve, le coordinate cartesiane aiutano a identificare un fenomeno, ma non a conoscere l'identità dell'evento.

E' opportuno forse ripetere brevemente ciò che è stato detto nella seconda parte. Identità e identificazione non possono essere separate ma non sono la stessa cosa. Un ragazzo è stato identificato dalla polizia mentre era intento a drogarsi: la sua identità è il figlio che i genitori conoscono e, tuttavia, l'identità dell'adolescente non è separabile dall'identificazione della polizia.

Di Gesù possiamo conoscere l'identificazione oggettiva: nacque e morì in tempi e luoghi specifici e lasciò sufficienti segni per poterlo identificare ed essere certi che ci riferiamo a

un preciso individuo. Questo è quanto abbiamo appreso; ma la sua identità può ancora sfuggirci. Come nell'esempio del ragazzo, si richiede amore per conoscere l'identità di una persona. Come già detto, Pietro scoprì il "tu" di Cristo nella sua famosa risposta alla domanda sull'identità di Gesù (Mt XVI,13-20; Mc VIII,27-30; Lc IX,18-21). L'apostolo rispose con i soliti predicati di cui disponeva: "il Messia, Figlio del Dio vivente" (parole che il maestro stesso gli disse di non rendere pubbliche); fu però chiamato benedetto non perché aveva dato una risposta esatta ma perché aveva scoperto il "tu", l'identità di Cristo, che richiedeva rivelazione da parte di Dio. Mi astengo dal dare una piega upanishadica alla risposta di Pietro sostenendo che l'essenza della sua risposta è stata: "tu sei" ("toam asi"). Ci è sufficiente in questo contesto sottolineare la scoperta del "tu" personale e l'incontro con Gesù. La scoperta dell'identità non è opera "né della carne né del sangue" - né del calcolo né del sentimento.

La differenza fra identità e identificazione può spiegare la reticenza di Gesù nel rivelare la propria identità. Chiunque abbia esperienza dell'insondabile abisso dell'"io" sentirà la necessità di mantenere velata la propria identità, di rivelarla solo a quelli per i quali la spaccatura soggetto-oggetto è superata, cioè alle persone amate, agli innocenti (confronta Mt XI,25-27; Lc X,21). Gesù non rispose né a Erode né a Pilato.

Troppo spesso le cristologie si sono concentrate sull'identificazione di Gesù. Altre volte, dimenticando che l'identità non è una categoria oggettivabile, esse hanno proiettato l'identità di Gesù Cristo, scoperta in una particolare situazione culturale, in contesti diversi.

I predicati non porteranno mai a conoscere pienamente il soggetto. "S è P" non è identico a "S è", e anche quest'ultima formula non è sinonima di "S" - come sottolinea in particolare il pensiero buddhista. Per esempio, l'affermazione che Gesù è messia in India è destinata a essere fraintesa oltre che a essere alienante. L'India non si trova nel filone abramico. L'identità di una persona non è nemmeno la somma dei suoi attributi, che invece servono per identificarla.

Il corollario di questo punto è lo specifico statuto ontologico e gnoseologico della teologia, e della filosofia, poiché la teologia cristiana è solo un campo particolare di

attività filosofica. Eccetto in alcuni periodi, come quello particolare dell'"illuminismo", la filosofia non ha mai preteso di essere esclusivamente "opus rationis". La filosofia, se questo è il nome che traduce l'intento dell'uomo di trovare il senso della vita e della realtà attraverso ogni mezzo che "crediamo" di poter utilizzare, è piuttosto la compagna intellettuale (non solo razionale) della saggezza di vita verso la salvezza (realizzazione, liberazione o simili). La meditazione filosofica è la compagna cosciente del pellegrinaggio dell'uomo sulla terra, e questo pellegrinare è la religione.

Se una riflessione attuale su Cristo deve aderire al suo contenuto reale e non solo concettuale, deve riflettere Cristo e non può limitarsi a un'esegesi di testi, deve cercare l'identità di Cristo e non accontentarsi della sua identificazione. Ora, il fatto di avvicinarsi alla conoscenza dell'identità di Cristo implica un tentativo di conoscere sia la sua autocoscienza, nella misura in cui è possibile, sia la nostra esperienza di fede nella misura in cui l'esperienza permette una riflessione intelligibile. "Chi dice la gente [anche noi tutti] che io sia?" (Mc VIII,27). E' quello che abbiamo cercato di fare nella seconda parte.

In termini di fenomenologia religiosa il neologismo "pisteuma" (da "pistis", fede) sta a completare il "noema" (da "nous", mente) della fenomenologia husserliana. Mentre quest'ultimo è un contenuto di coscienza umana purificato da ogni connotazione estrinseca attraverso "l'intuizione eidetica", il primo è una coscienza illuminata e critica nella quale la fede del credente non è posta fra parentesi nell'epoche fenomenologica. Quello che il credente crede, cioè il "pisteuma", e non quello che l'osservatore pensa di interpretare ("noema"), è lo scopo "sui generis" della fenomenologia religiosa.

La relazione fra identità e identificazione presenta una particolare tensione nella storia cristiana. Se il chi di Cristo è la "sua divina persona", la spiritualità cristiana tenderà ad essere in sintonia con il neoplatonismo e si innalzerà alle altezze mistiche di un Dionigi l'Aeropagita, della "gnosis" cristiana o di un Teilhard de Chardin, per citare qualche esempio. Se il "chi" di Cristo è la "sua natura umana", la spiritualità cristiana tenderà ad essere in sintonia con il Gesù vivente e amante e a

sviluppare le effusioni del misticismo nuziale di Bernardo, Caterina, o Teresa per citare alcuni nomi. Parliamo di tensione, non di rottura e, infatti, le grandi figure cristiane hanno mantenuto la polarità creativa tra la dimensione umana e quella divina. Proprio il "cosmico" Origene è stato il primo a scrivere un commento cristiano sul "Cantico dei cantici"; Giovanni della Croce, il buon discepolo di Teresa, la grande innamorata dell'umanità di Gesù, penetrò nelle profondità della divinità, dove non c'è più nulla; Tommaso d'Aquino nella sua "Summa theologiae" cita Dionigi più di ogni altro, e William Law fu convertito dalla lettura di Jakob Böhme. Siamo tentati qui di interpretare l'ultimo verso della "Divina Commedia": "l'amor che move il sole (dell'intelletto) e le altre stelle (del cuore)"; "bhakti" (devozione) e "jnana" (conoscenza), non si possono disgiungere, come descrisse magnificamente il mistico medievale Jilanesvar.

L'identità che si scopre nell'incontro personale deve accettare i criteri dell'identificazione e quest'ultima deve cercare di scoprire l'identità, la quale a sua volta attesta che l'identificazione è corretta. Anche il demonio può citare la scrittura a proprio uso (confronta Mt IV,6, eccetera.). Ma anche l'angelo di luce di una pretesa cristianità (che crede di aver raggiunto l'identità) può celare lo stesso demone. Conviene ricordare che l'incontro personale cui abbiamo fatto accenno non va inteso antropomorficamente - nel senso di una antropologia bidimensionale.

4. I CRISTIANI NON HANNO IL MONOPOLIO SULLA CONOSCENZA DI CRISTO

Se la fede nel mistero di Cristo supera, ma in nessun modo nega o contraddice, la manifestazione che ha luogo in Gesù, la riflessione sui dati di Gesù, inclusa l'esperienza di Cristo da parte dei cristiani, non esaurisce la ricchezza di quella realtà che i cristiani non possono che chiamare Cristo.

"Il nome al di sopra di tutto il nome" ["to onoma to yper pan onoma"] sta anche al di sopra del nome di Gesù; è un supernome, cioè un nome presente in ogni autentica invocazione. E' sorprendente che il testo di Fil II,5-11 (che non riconosce alcun senso di proprietà fino al punto di lodare la "kenosis", l'autosvuotamento di Cristo Gesù) abbia potuto essere inteso come una giustificazione dell'appropriarsi da parte dei cristiani di colui che si è svuotato per accettare obbedienza e morte sulla croce. E' un paradosso che i cristiani lottino per rendere esclusivo quel "nessun altro nome" proprio di colui che ha rinunciato a tutti i nomi e si è svuotato anche della dignità umana assumendo la forma di uno schiavo, il che a quell'epoca equivaleva a qualcuno spogliato di ogni diritto.

Il mio libro, "Il Cristo sconosciuto dell'induismo" (1964), era dedicato al "Cristo sconosciuto" come parallelo al "Dio sconosciuto" di cui parla Paolo (At XVII,23), ma è stato talvolta frainteso come se parlasse del Cristo conosciuto ai cristiani e sconosciuto agli hindu.

Il "Cristo sconosciuto dell'induismo" è sconosciuto "a fortiori" ai cristiani, e gli hindu non hanno bisogno di chiamarlo con quel nome greco. Così come sarebbe errato chiamare il Cristo "mashiah" nel senso del giudaismo, è altrettanto fuorviante attribuire agli equivalenti omeomorfici delle altre religioni lo stesso nome di Cristo. Come esiste una relazione "sui generis" tra il "mashiah" e il "Christos", esistono anche relazioni non ancora messe a fuoco fra Cristo e gli

equivalenti omeomorfici nelle altre tradizioni religiose. Ma il rapporto deve avvenire da ambedue le parti. Così, per esempio, benché da un punto di vista giudeo-cristiano-islamico si possa parlare di un testamento cosmico riferendosi alle altre religioni, non è sufficiente usare questo concetto senza ascoltare anche come viene visto il Cristo altrove (1).

Le altre religioni usano linguaggi differenti e "lo" chiamano diversamente. Questo "lo" non è una sostanza. Sta ai cristiani riconoscere in quelle tradizioni intuizioni e luci dello stesso mistero, che essi non possono che considerare come altri aspetti di Cristo, se non vogliono ridurre la loro religione a una setta privata - e questo vale senz'altro anche per le altre religioni.

Nessuna religione vissuta in profondità si accontenterà di rappresentare una parte del tutto. Aspirerà piuttosto al tutto, sebbene in modo limitato e imperfetto. Ciascuna religione vuole mostrare un sentiero per 'realizzare' la realtà, e la realtà è intera. Ma ogni persona, e ogni religione, partecipa, raggiunge, gode, arriva a, vive in quel tutto in maniera limitata. Nessuno ha il monopolio sul tutto, e nessuno può soddisfare completamente la sete umana di infinito e accontentarsi di una parte del tutto. E' l'effetto "pars pro toto" cui abbiamo fatto riferimento. Ancora una volta applichiamo un metodo inadeguato se ci limitiamo a quantificare e a calcolare quando trattiamo tali problemi vitali. In ogni "iconofania" c'è il tutto, ma "come in uno specchio e in maniera oscura" (1 Cor XIII,12).

Il fatto che i cristiani non abbiano piena conoscenza di quel simbolo che chiamano Cristo, rivela loro che essi non sono i padroni di Cristo e conferma loro che Cristo sorpassa ogni comprensione (confronta Ef III, 18-19; Col II,3) Se Cristo, in linguaggio cristiano, è il salvatore dell'umanità e il redentore e glorificatore del cosmo, ci si deve di nuovo domandare chi sia questo Cristo. Si tratta di spiegare come il mistero che i cristiani chiamano Cristo si manifesti in altre religioni. Queste non parlano di Cristo, ma hanno diversi simboli cui attribuiscono una funzione salvifica omeomorficamente equivalente a quella di Cristo. I cristiani affermano che è Cristo, anche se innominato e sconosciuto, che esercita questa funzione di salvezza. Si tratta quindi dello stesso unico Cristo?

La questione richiede una triplice risposta.

1) "Da un punto di vista filosofico", tale risposta dipende dalla domanda stessa: non c'è una risposta universalmente e "oggettivamente" valida. Ogni risposta dipende dalla pre-comprensione della domanda stessa, che delinea il contesto in cui la risposta ha luogo. Inoltre, quando la questione riguarda il problema ultimo, non si può applicare l'idea più o meno cripto-kantiana di "una cosa in sé", denominata "lo stesso Cristo". Il sé di "Gesù Cristo ieri, oggi e nei secoli" (Eb XIII,8), la sua identità, non è un "noumenon" di alcun tipo. Il suo sé, la sua identità, è una presenza sempre nuova, una costante nuova-creazione (confronta 2 Cor V,17). Il mistero di Cristo non è un "Ding an sich" [una cosa in sé].

Abbiamo già accennato a diversi parametri di intelligibilità. Possiamo ancora aggiungere che il problema filosofico è inevitabile. Di che si parla quando ci si riferisce a Gesù di Nazaret? Certamente di un uomo, figlio di un'ebrea che visse secoli fa e che fu seguito da un piccolo gruppo di discepoli che lasciarono testimonianze scritte su di lui e che poi si diffusero per tutta la terra, lasciando anche una giungla di interpretazioni sul personaggio stesso. Gesù fu certamente una persona storica che visse in un periodo storico determinato. Ma chi fu quell'uomo? E' la storia il fattore decisivo della realtà? Che cosa è l'uomo? Certamente più di un corpo, forse anche più di un'anima. E di nuovo, che cosa si intende per corpo e per anima? Limitare la persona umana a un esemplare della razza degli antropoidi nel tempo e nello spazio significa rimanere all'interno di un'antropologia riduzionistica. Siamo sicuri che per dire chi realmente fosse Rajagopalachari, e non soltanto il politico dell'indipendenza dell'India, basti una biografia storica e la lettura dei suoi scritti? Se pensiamo che la realtà di una persona sia solo la sua esistenza storica, stiamo già eliminando "a priori" qualsiasi risposta che non rientri nella storicità della persona. Se riteniamo inoltre che quello che una persona pensa di se stessa non tocchi il suo essere, stiamo già accettando un presupposto di oggettività che condiziona la risposta. Questi problemi indicano che il soggetto stesso della cristofania dipende dalla concezione che si ha del soggetto in questione. Questo studio non vuol negare la storicità di Gesù, ma non accetta a priori il presupposto che la storicità di una

persona esaurisca la totalità del suo essere.

Dire che si parla di un essere storico (intendendo cioè reale) e che come tale va conosciuto, ammette già il presupposto che l'esistenza storica sia il costitutivo formale della persona e che la persona sia un individuo.

2) "Dal punto di vista delle altre religioni", la risposta alla questione se si tratti dello "stesso Cristo" sotto altri nomi è decisamente no. Esse hanno un'autocomprensione e una validità che sosterranno con argomenti frutto della loro esperienza: non hanno necessità di usare alcun parametro cristiano, ma useranno le proprie categorie di comprensione e interpreteranno le altre religioni del mondo, incluso il cristianesimo, nei loro propri termini. Cristo non è, e non ha motivo di essere, il loro punto di riferimento. I buddhisti possono essere chiamati "cristiani anonimi" a condizione che i cristiani siano anche visti come "buddhisti anonimi". Ma c'è una differenza: mentre per l'autocomprensione cristiana il discorso dei cristiani anonimi può avere un certo senso, per una buona parte del mondo buddhista un buddhista anonimo è un'ipotesi superflua, in quanto

il problema non sussiste.

Ciò richiede un cambiamento di ottica per i cristiani, perché una vera comprensione fra le varie religioni non può mai essere una strada a senso unico. Tutto lo sforzo per comprendere ciò che i cristiani chiamano Cristo nell'ambito delle altre religioni va rapportato alla problematica intorno a Isvara, alla natura del Buddha, del "Qur'an", della "Torah", del "Ch'i", del "Kami", del "Dharma", del "Tao", ma anche a Verità, Giustizia, Pace e a tanti altri simboli. Che cosa rappresenti Cristo nelle altre religioni va confrontato con la domanda complementare su che cosa possano rappresentare gli altri simboli all'interno del cristianesimo. Si potrebbe trovare allora un terreno comune in cui il dialogo può diventare fruttuoso.

Con questo non intendiamo affermare che tutti i nomi appena evocati rappresentino "lo stesso Cristo". Potrebbero essere, se mai, equivalenti omeomorfici, ma non occorre nemmeno che tali equivalenti esistano. Il pluralismo nel senso della possibile incompatibilità e incommensurabilità delle culture va rispettato - cosa che non esclude né il dialogo né la difesa delle proprie credenze da parte di ciascuno.

3) "Dalla prospettiva della riflessione cristiana" la risposta è affermativa, ma con riserve. E' affermativa in quanto essendo il Cristo il simbolo del mistero ultimo della realtà implica una certa aspirazione all'universalità. Questa pretesa è comune praticamente a tutte le religioni. Tutto quello che è stato detto di vero, dicono sia i buddhisti sia i cristiani, è rispettivamente buddhista e cristiano (2). Il "sanatana dharma" per lo hinduismo è il ""dharma" universale". Per l'islam ogni uomo nasce musulmano prima che la società lo confini in una religione particolare. E' la stessa sindrome umana che non può accettare facilmente che la verità propria non sia oggettiva e universale (3). Le riserve invece riguardano il fatto che ogni cultura può comprendere solamente con i propri parametri d'intelligibilità, che non possono essere estrapolati acriticamente. Inoltre, non si può rispondere se si tratta effettivamente dello stesso Cristo o no, perché il "Cristo sconosciuto" delle altre religioni è veramente sconosciuto ai cristiani, che non hanno tuttavia alcun altro nome per designarlo.

Per non fare di Cristo una figura settaria i cristiani parlano di un Cristo sconosciuto. Riferendosi al mistero ultimo, le altre religioni usano legittimamente altri linguaggi, che non consentono al linguaggio cristiano di diventare un linguaggio universale.

Due sono le difficoltà per accettare l'intelligibilità di questo "sutra". La prima, che già abbiamo cercato di chiarire, sorge quando si identificano Cristo e Gesù; la seconda, quando si fa di Cristo una sostanza. Questa difficoltà è la stessa che appare quando si pensa alla trinità come sostanza, come abbiamo già accennato.

Questo "sutra" - che appare evidente se ascoltiamo i testi sacri su Cristo e che è frutto dell'esperienza umana resa possibile dalla fede - ha trovato spesso una certa renitenza a essere accettato, da una parte per la dimenticanza della dimensione mistica nella teologia e nella vita cristiana, e dall'altra per la "forma mentis" dei popoli mediterranei. Questa mentalità è anzitutto sensibile alle differenze e considera "la differenza specifica" come l'essenza di una cosa. Ricordiamo la forma di pensiero della "Chandogya-upanishad", per esempio, e più specificatamente l'introduzione al più grande dei

"mahavakyani" [massime] della tradizione vedantica, per renderci conto di un'altra forma attraverso cui l'uomo raggiunge l'intelligibilità di una cosa o evento. La forma prevalente nella cultura occidentale moderna per giungere all'intelligibilità è basata sulla classificazione e sulle differenze; nella mentalità indica, invece, l'intelligibilità poggia sull'identità, come ho cercato di spiegare altrove.

Questa breve digressione filosofica intende spiegare perché il pensiero cristiano, per tanti secoli basato sulla "forma mentis" del primato della differenziazione, ha creduto che l'identità del Cristo si sarebbe perduta abbandonando la specificità che lo differenzia. Un ulteriore approfondimento di tale ipotesi potrebbe essere di importanza capitale per il pensiero cristiano del prossimo millennio.

5. LA CRISTOFANIA E' IL SUPERAMENTO DELLA CRISTOLOGIA TRIBALE E STORICA

Il quinto "sutra" costituisce un altro corollario della scoperta che Cristo non è assolutamente identico a Gesù. Gesù è per i cristiani la porta (Gv X,9) per la quale si ha accesso alla salvezza. Egli è la "via" che porta al Padre (Dio, salvezza, pienezza, realizzazione...), via che è la stessa "vita" autentica; vita che è la "verità" (Gv XIV,6). I cristiani generalmente credono che questo Gesù sia anche la via per gli altri. Devono però riconoscere che non sanno come lo sia, poiché questo Gesù non appare come tale agli occhi degli altri, che spesso hanno un'idea molto vaga di chi fosse, e nessun interesse a essere salvati da lui - ammettendo inoltre che "salvezza" sia la nozione adatta per esprimere i diversi equivalenti omeomorfici sul senso e fine della vita umana. Qualora Cristo li salvasse dovrebbe farlo in forma anonima. E' questa la prima conseguenza che abbiamo già commentato, cioè che i cristiani non posseggono una conoscenza esaustiva di Cristo.

Un'altra conseguenza si riferisce al fatto che la figura di Cristo è stata foggata quasi esclusivamente in dialogo con le culture mediterranee.

E' questo il motivo per cui usiamo un linguaggio provocatorio e parliamo di una cristologia tribale, che ha prevalso nel corso degli ultimi duemila anni di storia cristiana, e che è centrata quasi esclusivamente sui propri interessi, con una triste indifferenza nei confronti delle altre esperienze umane: una cristologia "ad usum nostrorum", per gli scopi interni dei cristiani, forse perfino per conquistare il mondo. "Chi dicono gli uomini che sia il figlio dell'uomo?" (Mt XVI,13), chiese Gesù. Le prime generazioni cristiane si aprirono al dialogo con ebrei, greci, romani e "barbari" (1), riguardo a quel "chi"; ma, una volta elaborata una risposta, smisero di rivolgere di nuovo la domanda alle altre civiltà con cui venivano in

contatto e crearono invece la "Congregatio de propaganda fide", diffondendo solo la propria risposta. Non imitarono il loro Maestro, chiedendo e richiedendo: "Chi dice la gente, che cosa dicono i buddhisti, gli hindu, gli africani... che sia il figlio dell'uomo?".

La maggior parte degli studiosi oggi concorda che, per circa duemila anni, Jahvè, il Dio degli ebrei, fu un Dio tribale, uno fra molti altri, spesso più potente, o comunque parimenti crudele. Ci volle una lunga e dolorosa evoluzione, soprattutto ad opera dei grandi profeti di Israele, per convertire il Dio tribale degli ebrei nel Dio per tutti e di tutti. Può essere compito dei cristiani nel nostro "kairos", di convertire - sì, convertire - la cristologia tribale in una cristofania meno vincolata a un solo filone culturale.

Vorrei rendere omaggio alla nozione di tribù. Gli occidentali hanno attribuito ad essa, e a tante parole che si riferiscono ad altre civiltà e religioni un certo senso dispregiativo. La tribù, tanto per cominciare, è più primordiale della nozione di popolo.

La nozione di tribù non è soltanto etnica. L'etnocentrismo cristiano è in via di superamento, almeno in teoria. Ma la visione tribale ha una radice molto più profonda. La tribù non è un'entità strettamente biologica come la famiglia né puramente politica come lo stato; essa è eminentemente storica e tellurica - anche ctonia. Incontriamo qui un problema molto importante e delicato. Una cristologia tribale quindi non è affatto illegittima, ma la cristofania non può ridursi a essa. Quando affermiamo che la storia è il mito moderno dell'occidente, non intendiamo affermare che la storia sia un 'mito' nel senso ancora troppo comune del vocabolo, ma che gli avvenimenti storici sono visti come l'orizzonte dove il reale si manifesta e così il Gesù storico si identifica con il Gesù reale. Se infatti Gesù di Nazaret non fosse stato un personaggio storico, perderebbe tutta la sua realtà.

La cristofania non contesta affatto la storicità di Gesù, ma afferma che la storia non è l'unica dimensione del reale e che la realtà di Cristo non si esaurisce quindi con la storicità di Gesù.

Il superamento della cristologia storica da parte della cristofania appartiene al momento culturale in cui viviamo.

Prima della cosiddetta modernità, centrata su un'ontologia antropocentrica e concentrata su problemi epistemologici, la cristologia tradizionale non ignorava il ruolo dello Spirito, anche se si esprimeva, inevitabilmente, in una cosmovisione tolemaica. Prevalsa la cosmografia copernicana in cui non c'è posto per gli angeli, per gli spiriti, e neanche per Dio, che può essere al più un ingegnere trascendente in riposo sabatico, la funzione cosmica e universale del Cristo si riduce al mondo umano, e questo viene identificato con la storia dell'umanità. Questo è evidente anche nel Concilio Vaticano secondo che, non volendo essere né antimoderno né antisemita, problemi che la chiesa doveva urgentemente affrontare, non seppe superare i parametri dell'illuminismo e presentò la chiesa come "popolo di Dio" a imitazione del "popolo eletto di Jahvè", Israele - dimenticando la dimensione angelica e cosmica, e ignorando la prospettiva delle altre culture. Si ricordi che anche gli angeli caduti, secondo la tradizione più antica accettata pacificamente fino a Pietro Lombardo (IV Sent. II, d. 9, c. 6), sono redenti da Cristo, e che l'"apokatastasis panton" [restaurazione di tutto in Lui] (At III,21), l'"anakephalaiosis" [ricapitolazione di tutto in Cristo] (Ef I,10) e le grandi affermazioni della Scrittura ci parlano di un Cristo cosmico, alfa e omega di tutta l'avventura divina della realtà. Non dobbiamo nemmeno dimenticare la vita di Gesù in lotta costante con i demoni, che rimane nel deserto con gli animali e gli angeli (Mc ,13) e che per prima cosa dopo la resurrezione discende agli inferi (Denz. 16; 27-30; eccetera) (2).

La preoccupazione legittima di non rompere totalmente con le radici ebraiche di Gesù e di non abbandonare il monoteismo, perché l'alternativa di un "politeismo pagano" era considerata anche peggiore, fecero sì che la figura di Cristo si riducesse a un Messia universale e a un Figlio speciale di Dio. In breve, il concetto di Trinità era una premessa necessaria per spiegare l'Incarnazione, ma l'esperienza trinitaria non rientrava nell'esperienza cristiana comune - eccetto lodevoli eccezioni in tutti i tempi.

Il cambiamento di cosmovisione ha fatto sì che parecchie affermazioni cristologiche tradizionali fossero considerate settarie e ristrette, come l'assioma "extra ecclesiam nulla salus".

L'influenza platonica e neoplatonica sul pensiero cristiano

indusse a commentare su uno sfondo monoteista (Gn I,1) e non cristico-trinitario la frase rivelatoria di Giovanni che "tutto è arrivato a essere (è stato fatto, "egheneto") per mezzo di lui (il "Logos)" (I,3). Così un esponente qualificato della tradizione cristiana, ispirandosi a sant'Agostino, poté scrivere: "Verbum Dei est ratio omnium rerum" [la parola di Dio è la 'ragione' di tutte le cose] (divus Thomas, "Contra gentes" IV,13), ma questa "ratio" non erano per lui le cose esistenti del mondo, ma le "rationes aeternae" [ragioni, idee eterne] nella mente di Dio - perché l'idea era considerata più reale della cosa in sé. Si spacca quindi Cristo in due: un "Logos" intratrinitario e una discesa di questo "Logos" nel tempo e nello spazio - con le conseguenti difficoltà metafisiche per un Dio, Essere assoluto - malgrado le nette affermazioni di tanti concili (Denz. 301-302; 317 s.s.; eccetera). Tommaso si vedrà costretto a dire che nell'Incarnazione non è tanto Dio che diventa uomo, ma l'uomo (Gesù) che diventa Dio.

E' significativo come la concezione del Corpo mistico di Cristo sia stata dimenticata (3). La ragione è ovvia. La paura del monoteismo è che l'Incarnazione possa indurre al panteismo. Se un corpo umano può essere divino si deve trattare di una eccezione del tutto particolare. Mentre il campo del "logos" si svolge prevalentemente in quello della storia, il campo dello spirito trascende anche la temporalità. Il "logos", sia parola sia "ratio", per noi uomini richiede successione temporale - "componendo et dividendo", direbbe san Tommaso prima che si parlasse di induzione e deduzione in riferimento al metodo della ragione. Il "pneuma", invece, la funzione dello Spirito, non sembra così legata al fluire storico.

Il "fiat" di Maria fu un evento storico, ma la fecondazione dello Spirito non ebbe bisogno del tempo - anche se avvenne nel tempo. Appartiene a un altro livello del reale. L'"oggi sarai con me in Paradiso" (Lc XXIII,43) che il "buon ladrone" udì dalle labbra del Crocifisso annullava e trascendeva tutta la sua storia passata - sparì in un istante tutto il suo "karma negativo". L'Incarnazione, così come la Resurrezione, furono eventi storici, ma la loro realtà effettiva ("Wirklichkeit") non si riduce né alla storia né alla memoria di questi fatti. Per la cristofania, in breve, il cosiddetto "Cristo preesistente" non è una formulazione felice: "l'Unigenito" è anche "il Primogenito". Dal

momento che la cristofania è inizialmente una visione cristiana, tratterremo nei prossimi "sutra" alcuni punti fondamentali che prendono avvio dalla tradizione, le rimangono fedeli e la approfondiscono.

6. IL CRISTO PROTOLOGICO, STORICO ED ESCATOLOGICO E' UN'UNICA E MEDESIMA REALTA' DISTESA NEL TEMPO, ESTESA NELLO SPAZIO E INTENZIONALE IN NOI

La dottrina dell'unità di Cristo costituisce il fulcro della tradizione cristiana. Non ci sono tre Cristi: uno, "creatore" dal quale tutte le cose sono state fatte (Gv I,3); un altro "redentore", un secondo Adamo che redime vuoi alcuni eletti, vuoi tutta la razza umana o l'universo intero (secondo le diverse teologie) dalla situazione di schiavitù, peccato, "avidya", "samsara"...; e, infine, un altro "glorificatore", che porta tutte le cose alla loro totale divinizzazione (1 Cor XV,28).

Per questo motivo la tradizione cristiana non separa la comprensione di Cristo da quella della creazione, da un lato, e da quella della Trinità, dall'altro. Cristo non solo è il salvatore, è anche il creatore. Cristo non è un meteorite divino; è uno della Trinità. La cristofania ha senso solo all'interno di una visione trinitaria. In Cristo si ha la manifestazione piena della Trinità. "Per ipsum, cum ipso, et in ipso"! [Attraverso di lui, con lui e in lui!].

Al di fuori di tale visione si ha una concezione 'microdossica' del mistero di Cristo, cioè lo si riduce a un personaggio storico più o meno divinizzato, o a un principio gnostico più o meno astratto. Partendo dai rispettivi punti di vista, si può dire che il giudaismo ha ragione nel considerare l'incarnazione di Jahvè un'assurdità, l'islam nel vedere l'incarnazione di Allah blasfema e le molte altre religioni nel considerarla come qualcosa di insensato o di imperialista.

Dal punto di vista secolarizzato moderno la situazione potrebbe essere descritta in questo modo: l'atmosfera tecnoscientifica, prevalente oggi tra le classi dominanti della società tanto dell'est come dell'ovest, tende a interpretare la figura di Cristo soltanto come un fenomeno più o meno

'scientifico', osservabile cioè sia nella sua singolarità storica, sia nelle sue ripercussioni in alcune comunità dei cosiddetti credenti, specialmente nel passato, ma anche nel presente. Alcuni credono in quel fenomeno e altri no. L'uomo 'civile' rispetta le credenze private di ciascuno purché la vita 'reale', cioè il mondo del lavoro, dell'economia e della politica, si svolga indipendentemente dalle idee che tanto i "credenti" quanto i "non credenti" possono avere di questo Cristo. In una parola, la cosmologia prevalente può accettare al massimo una filosofia e una teologia astratte, avulse dalla quotidianità reale. I fenomeni collettivi 'religiosi' sono visti come manifestazioni sociologiche di resti di credenze superstiziose e non sviluppate, cioè ancora 'primitive' - o forse anche come sfide alla scienza, che dovrà risolvere in futuro problemi ancora insoluti. La modernità può soltanto credere in un "Deus otiosus", tanto ben descritto da Mircea Eliade, per esempio.

Con questo vogliamo dire che la visione che si ha di Cristo è necessariamente dipendente da una determinata cosmovisione. Buona parte delle cristologie moderne ha accettato, in modo generalmente acritico, la cosmologia vigente e si sforza di presentare un Cristo "credibile" a quello che chiamano "l'uomo moderno". Una delle 'scosse' della teologia della liberazione è che sta convincendo molti che i poveri sono un "locus theologicus" privilegiato. Sarebbe opportuno ricordare che i poveri non hanno soltanto meno denaro, ma hanno spesso anche un'altra mentalità e che molti vivono in un'altra cosmovisione, più vicina a quella di un tempo.

Come sfida a questo mondo moderno sarà opportuno ricordare una certa cosmovisione tradizionale riprendendo il filo del primo "sutra". Dobbiamo però premettere una riflessione sul vocabolario. Ogni parola è piena di significato entro un determinato contesto culturale. Prendiamo l'esempio di questo sesto "sutra".

Abbiamo chiamato Cristo "creatore", "redentore" e "glorificatore", ma con una certa riluttanza. Infatti le tre parole sono ambigue e hanno un potere connotativo che oggi può offuscare le intuizioni primordiali che le ispirarono. Si deve conoscere il contesto in cui vennero usate e mutarle adeguatamente quando il contesto è cambiato. Cristo creatore

è un abuso di linguaggio entro un monoteismo rigido. Solo Dio è creatore. La parola redenzione suggerisce una teoria quasi sadica dell'azione salvifica di Cristo (che già i vittorini e gli scotisti avevano avvertito). Forse si dovrebbe trovare un'altra parola. La glorificazione rispecchia una visione teocratica imperiale, e la divinizzazione è parimenti inaccettabile all'interno di uno stretto monoteismo. Introdurre nuove parole potrebbe indurre a pensare che si vuole rompere con la tradizione; continuare con le stesse richiede chiarimenti complessi e può ingenerare confusione. Trovare una via di mezzo è compito della saggezza. Basti per ora accennare il problema. Torniamo comunque al nostro "sutra".

L'esperienza umana, per quanto sempre mediata dalla nostra personale interpretazione, dischiude una triplice tensione nella nostra coscienza della realtà.

Primo: ci sentiamo "distesi" nel tempo. La nostra coscienza umana è temporale, la nostra vita non è vissuta tutta in un istante; scorre lungo un sentiero temporale, comunque lo si interpreti: diritto, lineare, circolare, a spirale, eccetera. La nostra esperienza del mondo mostra che tutto ciò di cui siamo consapevoli è temporale: il mondo è un "saeculum", un lasso di tempo, un eone. La distensione del tempo pervade tutto, ogni essere. Eppure noi avvertiamo che tutto è collegato, che c'è qualcosa di non disteso, senza tempo o pieno di tempo, immanente o trascendente che sia. L'eternità non è un semplice concetto - né qualcosa di post-temporale. L'infinito non è solo un ente matematico - né riducibile a un concetto-limite.

Secondo: siamo inoltre consapevoli che tutto ciò che è, che esiste, vale a dire tutto, è "esteso" nello spazio, è corporeo e ha parti. L'universo, e noi inclusi, è un luogo materiale. Siamo nello spazio. La realtà è spaziale e materiale. Se astraiano la materia dalla realtà, la realtà crolla. Eppure noi abbiamo anche un'intuizione fugace, o talora solo un sospetto, che vi sia qualcosa "di più" della materia. Lo spirito non è un puro concetto. La stessa distanza è qualcosa di non corporale (la distanza è "tra" i corpi).

Terzo: siamo anche consapevoli della nostra natura "intenzionale". Tutto in noi tende a qualcosa di più o a qualcos'altro. Siamo in "epektasis", come dicono i Padri della Cappadocia, proiettati in avanti, con un'intenzionalità, non

solo epistemica, ma anche ontica. Vi è "una" trascendenza, sebbene noi non sappiamo "dove"; non possiamo saperlo; sappiamo solo che è al di fuori di noi. C'è in noi un 'tendere', una tensione verso il tutto che ci rende intenzionalmente un microcosmo e in ultima analisi un "mikrotheos". Già Aristotele aveva scritto che "l'anima umana è in certo qual modo tutte le cose" ("De anima" III,8 [431 b 21]).

Da dove veniamo, dove stiamo andando, che cosa siamo, sono le domande fondamentali che l'umanità si pone da tempo immemorabile. Queste domande sorgono dall'intenzionalità costitutiva che spinge l'uomo a indagare proprio ciò che è sconosciuto (1).

Riassumendo, siamo temporali, ma sappiamo di essere anche "di più": eterni. Siamo spaziali, ma sappiamo di essere anche "di più": spirituali. Siamo coscienti, ma sappiamo di essere capaci di conoscere sempre "di più": in-finiti. Siamo sospesi tra l'essere e il nulla (2). A meno di ridurre la figura di Cristo al livello di una devozione privata, la cristofania deve fare i conti con queste domande umane fondamentali. La risposta cristiana classica è consistita nell'elaborare la triplice funzione di Cristo: creatore, salvatore, glorificatore. E sebbene la triplice azione sia stata attribuita rispettivamente come specifica al Padre, al Figlio e allo Spirito, è stato parimenti sottolineato che non possiamo frammentare nessuna azione divina. Se Cristo non è un simbolo morto, le tre azioni si riferiscono a lui.

Non c'è bisogno di interpretare queste idee all'interno di una cosmovisione obsoleta. Il nostro proposito non è di difendere o criticare qualsiasi cosmologia o anche cristologia, ma solo di far notare che una cristofania per i nostri tempi si deve porre queste domande, e che ci vengono offerti già dal passato punti di aggancio per non aver bisogno di rompere con la tradizione. Tuttavia, ripetiamo, la cristofania non è pura esegesi né archeologia.

Se il Cristo escatologico, per esempio, non ci dice niente sul futuro fisico della terra, se non ci dice qualcosa in merito a ciò che ho chiamato "ecosofia", manca di illuminarci su di un problema vitale. Atene può non avere niente a che fare con Gerusalemme - secondo la famosa frase di Tertulliano -, ma Cristo ha a che fare con entrambe e anche con la madre terra.

In una parola, l'ecologia (scienza della terra) è un problema che appartiene anche alla cristofania e alla sua luce diventa "ecosofia" (saggezza della terra - e non soltanto nostra saggezza della terra).

La storia non va trascurata, né il ruolo storico di Gesù ignorato, ma la realtà di Cristo non è limitata a salvare le anime, per così dire, facendole ascendere al cielo. La piena realtà di Cristo non può essere spaccata in tre o ridotta a una sola funzione. Cristo è l'Unigenito e il Primogenito, il figlio di Maria e il figlio dell'Uomo, il principio e la fine, l'alfa e l'omega, per cui la sua realtà trascende le categorie di sostanza e di individualità così come tanti altri concetti che vanno riveduti, come quelli di creazione e redenzione.

Un commento spirituale può aiutare a capire dove ponga l'accento tale cristofania.

La nostra fedeltà a Cristo e il nostro amore per lui non ci estraneano dai nostri simili, ivi compresi gli angeli, gli animali, le piante, la terra e, naturalmente, gli uomini. Cristo non è un muro di separazione, ma un simbolo di unione, amicizia e amore. Gesù è certamente un segno di contraddizione, ma non perché ci separa dagli altri, bensì perché egli guarisce la nostra ipocrisia, i nostri timori, il nostro egoismo e ci lascia vulnerabili come lui. Più che a respingere gli altri perché sono pagani, non credenti, peccatori -mentre noi siamo nel giusto -, Gesù ci spinge verso gli altri e ci fa vedere il negativo che è anche in noi. Condividendo amore, simpatia, destino, sofferenza e gioia con tutti i nostri vicini, scopriamo la vera faccia di Cristo che è in tutti noi. Il "voi l'avete fatto a me" (Mt XXV,40) non è un semplice incoraggiamento morale a fare il bene, bensì è un'asserzione ontologica della presenza di Cristo nell'altro, in ogni altro, nel più piccolo dei piccoli - non per scoprire un 'altro' nascosto nel prossimo, ma per scoprire veramente il prossimo come parte di noi. Infatti né quelli alla destra né quelli alla sinistra hanno consapevolezza della presenza di Gesù (Mt XXV,37.44), perché ciò che conta è il vero volto umano del prossimo.

Questo spiega il mio rifiuto, in quanto cristiano, di appartenere a una semplice 'setta' religiosa esistente solo da duemila anni. Anche qui la tradizione cristiana ci è di sostegno. La religione cristiana -come ha detto sant'Agostino -

risale ai primordi dell'umanità (Retract. I,12). "Ecclesia ab Abel" è una antica credenza cristiana. Proprio perché la religione, nel senso di religiosità, è la dimensione umana più profonda che "collega" ("religa") l'uomo con il resto della realtà mediante i suoi più intimi legami costitutivi, questa religiosità non è riducibile a un'appartenenza esclusiva a un gruppo umano particolare. Al contrario, è la cosciente appartenenza alla realtà che ci rende cristiani. Ciò accade proprio tramite un legame molto concreto, mediante il quale siamo non soltanto pienamente umani ma pienamente reali, benché in modo contingente e limitato. E' dentro e mediante questa concretezza che possiamo realizzare, nella misura dei nostri limiti, la pienezza del nostro essere - come microcosmo e "mikrotheos".

Questo "sutra" dà adito a ulteriori considerazioni, che abbiamo già sviluppato nelle parti precedenti.

La creazione è "creatio continua", come dicono gli scolastici, non è qualcosa che è accaduto all'inizio del tempo - frase che non ha senso, poiché "inizio" è già temporale. Non è una semplice asserzione cosmologica su dove collocare il "big bang". "Creatio" è alla base di ogni tempo, di ogni esistenza temporale; è il fondamento sul quale il tempo, il tempo concreto, la temporalità di ogni istante, poggia. Il tempo non è un assoluto 'prima' delle cose, ma un costitutivo di ogni cosa.

Il Cristo protologico, talora impropriamente detto preesistente, è il medesimo del Cristo storico, e il Cristo storico non è separabile dal Cristo eucaristico e risorto. L'eucarestia, abbiamo detto, è la continuazione dell'Incarnazione e ci permette di parlare di una "incarnatio continua".

Analogamente, il Cristo escatologico, l'ultima venuta di Cristo, la "parousia" di Cristo, non è separabile dal Cristo eucaristico e risorto. Così, "la seconda venuta" escatologica non è un'altra incarnazione o una seconda apparizione di Cristo. Siamo stati ammoniti a non credere in alcuna apparizione del Messia che venga qui o là. Il regno non viene in un momento specifico, né si può dire quando viene (Lc XVII,20-24).

Ciò non solo non nega la realtà del tempo, ma al contrario, lo pone su due potenti pilastri: il principio e la fine. Né l'uno né l'altro sono temporali e, per questo motivo, non sono né pre- né post-temporali, ma tempiterni. Queste colonne sostengono ogni momento temporale. Il giudizio particolare e

il giudizio universale, per usare il linguaggio del catechismo, coincidono. Non c'è attesa quando si esce dal tempo.

E' in questo senso che la cristofania ci aiuta a vivere coscientemente la nostra vita tempiterna, la pienezza di una vita che ha integrato il passato, il presente, il futuro (il "trikala" di alcune tradizioni indiche) cosicché essa può essere vissuta in pienezza (Gv X,10).

7. L'INCARNAZIONE COME EVENTO STORICO E' ANCHE INCULTURAZIONE

Alcuni teologi hanno espresso il timore che questa cristofania faccia sparire il Gesù della storia nelle nubi di uno gnosticismo non cristiano.

Niente potrebbe essere più distante dall'intenzione di questo scritto, sebbene abbiamo spesso criticato la "storiolatria" implicita di una certa teologia. La storia, e la storia concreta, è così importante da giustificare questo settimo "sutra", spesso trascurato nell'espansione geografica del cristianesimo. L'Incarnazione, in quanto atto storico nel tempo e nello spazio, è anche un evento culturale, intelligibile solamente all'interno di un particolare ambito religioso-culturale -quello di una determinata storia. Tuttavia l'incarnazione divina come tale non è un evento storico, ma un atto divino trinitario. L'Unigenito è anche il Primogenito, come abbiamo già ripetuto. L'Incarnazione è la realtà totale del "Logos". Il "Logos", "mistero nascosto da secoli in Dio" (Ef III,9; Col I,26) si è "manifestato" ("phanerothentos") negli ultimi tempi" (1 Pt I,20), "nella pienezza dei tempi" (Ef I,10) nella cristofania storica di Gesù, il figlio di Maria (Rm XVI,25-26).

Non si deve assolutizzare la storia. E' significativo constatare che, quando si è imposto il sistema eliocentrico (conosciuto già fin da Aristarco di Samos nel secolo terzo a.C.), non solo la terra non fu più considerata il centro dell'universo, ma anche gli angeli, i demoni, gli spiriti..., che facevano parte di quella cosmovisione, incominciarono a svanire e Cristo venne a perdere quella funzione cosmica (che era invece palese nelle scritture canoniche) di centro dell'universo intero (Ef I,21; Col II,10; eccetera). L'uomo allora mise sempre più se stesso al margine della realtà fisica e si consolava con il potere della sua mente che aveva creato il mondo della storia. Sebbene la salvezza dell'uomo avvenga nella storia, essa non è

un fatto storico. La "storia della salvezza" ("Heilsgeschichte") non è né la salvezza della storia, né la salvezza storica dell'uomo, ma la sequenza storica degli eventi lungo i quali accade la salvezza, non la salvezza stessa - che non è un fatto storico.

Una "sociologia della conoscenza" spiegherebbe la tensione interna alla storia del cristianesimo che si è resa cosciente soltanto con la caduta del colonialismo - malgrado l'ideologia colonialista si sia rifugiata nella pretesa universalità e neutralità culturale della scienza moderna. L'essenza del colonialismo, infatti, consiste nella convinzione che una sola cultura sia sufficiente per abbracciare e capire tutto lo spettro dell'esperienza umana. Il cristianesimo si era alleato con questa mentalità o forse contribuì anche al suo consolidamento. Una volta che non si crede, almeno teoricamente, che una sola cultura sia il destino ideale dell'umanità, non si può difendere la pretesa universalità del cristianesimo senza emanciparsi dalla cultura con cui è stato in simbiosi per più di quindici secoli della sua storia.

Si parla allora di inculturazione del cristianesimo, cioè del suo diritto di innestarsi sulle diverse culture del mondo, poiché lo si considera un fatto 'sopra-culturale'. Ma proprio in ciò appare la tensione interna. Se il cristianesimo è essenzialmente storico e vincolato a un filone storico dell'umanità non può pretendere che i figli di Giacobbe o i nipoti di Sem rappresentino tutta la storia umana. Accanto ai figli di Abramo ci sono altri fratelli umani. Qui c'è una contraddizione: non si può dire che il cristianesimo sia storico e non storico allo stesso tempo; non si può pretendere che il cristianesimo sia un dono per tutti gli uomini, se al contempo è essenzialmente vincolato a una determinata storia - a meno che non si consideri questa storia universale, eliminando i figli di Cam, Ismaele, Esaù..., per rimanere nel mondo biblico.

La mentalità "evoluzionistica" della cosmologia moderna rende plausibile la credenza che tutta l'umanità cammini verso un punto unico nella storia, si chiami pure "omega". Allora le altre culture si trovano "in via di sviluppo", e naturalmente i cristiani e gli scienziati sono sulla strada giusta. Questa è la storiologia che non accettiamo.

Il giudaismo si considera religione storica e popolo di Dio,

ma non ha mai avuto la pretesa di essere universale. Il cristianesimo, invece, negli ultimi secoli ha preteso di essere una religione storica e al contempo universale.

L'Incarnazione, pur non essendo storica, è anche un evento accaduto nella storia e come tale ha cambiato radicalmente il senso di come i cristiani percepiscono la storia. Ma da qui ad affermare che i cristiani sono il nuovo popolo d'Israele, a parte la ben fondata critica espressa dal giudaismo, c'è un abisso. E' nota la crisi nella coscienza religiosa ebraica dopo le atrocità del nazismo. Come mai "il popolo di Dio" poté essere condotto allo sterminio? Ed è sorprendente che la coscienza cristiana non abbia avuto la stessa crisi quando 45 milioni di schiavi africani furono sacrificati per il beneficio economico dei popoli cristiani. Il Dio della Bibbia (ebraica) è il Dio della storia. Il Cristo dei cristiani è stato piuttosto una vittima della storia.

L'Incarnazione, in quanto accaduta nella storia, è certamente un evento temporalmente irrecuperabile - in un tempo lineare. Possiamo soltanto ricordarlo, commemorarlo.

La cristofania non è soltanto una cristologia che cerca di interpretare i fatti storici di Gesù di Nazaret. Essa intende anzitutto accogliere criticamente "il mistero apparso, manifestato, rivelato ora ("phanerothentos dè nyn")" (Rm XVI,26) con ogni mezzo di conoscenza di cui l'uomo può disporre. Questo mistero era già fin dall'inizio "nel seno del Padre" (Gv I,18) e per tanto né storico né temporale - come non fu un'affermazione temporale quella di Gesù quando disse che egli era (è) "prima di Abramo" (Gv VIII, 58).

Qui si delinea con chiarezza una duplice dimensione del cristianesimo, che una visione dualista della realtà rende difficile mantenere in armonia, malgrado la non-dualità sia la quintessenza del mistero di Cristo: "totus Deus et totus homo", secondo l'espressione classica.

Una conseguenza inevitabile di questa visione 'panstorica' del cristianesimo sarebbe che l'eucaristia non può essere la presenza reale e vera del Cristo, ma solo una "anamnesis" [ricordo] di un fatto del passato. In altre parole, senza una visione mistica svanisce la realtà eucaristica.

L'Incarnazione come evento storico non può essere considerata un fatto umano universale, a meno che non si riduca l'uomo a un semplice essere storico e la storia a quella

di un esclusivo gruppo umano che avrebbe la missione di fagocitare tutti gli altri gruppi - pur con la pretesa-giustificazione di salvarli. Atteggiamento congruente con una certa dottrina che difende la tesi che al di fuori di questo gruppo non c'è salvezza. Così tutto è coerente. Ma in questo modo si mina il senso medesimo dell'Incarnazione, che è la divinizzazione di tutta la carne, sia come una restituzione allo stato originale, sia come un completamento finale di tutta la creazione. La concezione esclusivamente storica dell'Incarnazione ha certamente preso corpo nell'idea monarchica e imperiale, che è stata l'ideologia dominante di tutta la storia euroasiatica almeno degli ultimi sei millenni. L'intelligibilità dell'Incarnazione in quanto evento storico dipende da una serie particolare di premesse culturali proprie della visione del mondo abramico. Precisamente per questo motivo si deve riconsiderare il presunto diritto all'inculturazione di una certa teologia contemporanea delle missioni, come se l'incarnazione fosse un fatto che, essendo al di sopra della cultura, avesse il diritto di inculturarsi in ogni civiltà. L'idea stessa di Incarnazione rappresenta una rivoluzione culturale. La reazione del fondamentalismo hindu, per esempio, nei confronti dell'adozione dei costumi indiani da parte dei missionari cristiani, per quanto possa sembrare scorretta ad alcuni, ha la sua motivazione: non si può indossare un indumento e usare forme rituali che non ci appartengono. Gesù non era un "samnyasin" hindu, né l'angelo Gabriele un "deva". Se quegli eventi storici che hanno dato origine al cristianesimo pretendono di avere una rilevanza anche per altre culture, dovranno mostrare la loro validità transtorica. Altrimenti saranno interpretati come un'altra invasione coloniale più o meno pacifica. Con un certo tipo di cristologia è difficile ribattere a questa obiezione.

Non si difende qui un solipsismo culturale o una visione dell'umanità a compartimenti. L'osmosi e la simbiosi sono due eventi umani e culturali, e non solo fenomeni fisici o biologici. Stiamo segnalando problemi che una cristofania contemporanea non può esimersi dall'affrontare. Si dovrebbe quindi parlare piuttosto di interculturazione e fecondazione reciproca (1).

Ecco un esempio delle implicazioni storico-sociologiche

dell'incarnazione proprio in quegli ambienti che si sentono più lontani dal cristianesimo. In certi circoli accademici nordamericani è stato reintrodotta (con ripercussioni altrove) il colonialismo cristiano più bigotto - con la buona intenzione di superarlo! Si è suggerito di sostituire la terminologia del calendario occidentale di origine cristiana con delle sigle apparentemente neutre e universali. E' comprensibile che alcuni possano protestare contro la sigla AD ("Anno Domini"), ma, eliminando la sigla BC (prima di Cristo) e sostituendola con BCE (prima dell'Era Comune), gli studiosi tradiscono la profondità dell'impatto culturale dell'evento storico-cristiano. Dopotutto Gesù non è nato nell'anno 1. Si sceglie un evento singolo, ma senza alcun giudizio di valore. Chiamare il nostro tempo "Era Comune", nonostante che per gli ebrei, i cinesi, i tamil, i musulmani e tanti altri non sia un'era comune, è l'acme del colonialismo (o forse CE sta ironicamente per "Era Cristiana"?).

Il cristianesimo è anche un costrutto culturale, legato inestricabilmente alla storia e alla cultura occidentale. Nessuna cristologia è universale, e un aspetto della cristofania è di esserne consapevole nell'affrontare il problema dell'identità di Cristo.

Siamo di fronte a due opzioni: o questa cultura, la cultura per la quale l'Incarnazione storica cristiana ha significato, deve diventare una cultura universale (con altrettante subculture, ridotte a folklore, per così dire), o la cristofania stessa è pluralistica, cioè non può esserci una nozione univoca di cristofania. Questo vuol dire che la cristofania non appartiene solo all'ordine del "logos", benché le esigenze del "logos" non debbano essere ignorate. Significa soltanto che il logomonismo è un riduzionismo filosofico - e, aggiungerei, un'eresia. Di nuovo la Trinità ci offre la chiave. Lo Spirito, benché inseparabile dal "Logos", non è il "Logos". Nella Trinità uguaglianza e differenza significano che non c'è un qualcosa di superiore ed esterno che permetta di dire in che cosa "le persone" siano uguali o diverse. La Trinità è pura relazionalità.

Cerchiamo di chiarire ulteriormente. Il cristianesimo è una religione storica. Se aboliamo la storia, distruggiamo il cristianesimo. Ma Cristo, il Cristo in cui confessa di credere il cristianesimo storico, è più (non meno) di una realtà storica,

nel senso in cui la cultura semitica ha compreso la storia. Il fatto che nell'India hindu, ad esempio, l'esperienza del Cristo cristiano sia percepita maggiormente nel sacrificio dell'eucarestia che nel racconto della nascita a Betlemme, è indice di questa problematica.

Una cristofania pluralistica non significa che ci sia una pluralità di cristologie possibili. Questo è piuttosto un dato di fatto. Ma pluralismo non è sinonimo di pluralità. Una cristofania pluralistica sfida la "reductio ad unum", esigenza del "logos" intellettuale, perché la cristofania non è riducibile a "logos". Essa include anche il "pneuma", lo spirito. Ambedue sono inseparabili, ma irriducibili. In altre parole la cristofania non si limita all'identificazione di Cristo, ma si prefigge di raggiungere la sua identità. Questo richiede la visione mistica, il terzo occhio, come abbiamo già detto.

Vi è un corollario estremamente importante a questo punto. Una cristofania realistica non può evitare i problemi politici.

A partire non solo da Costantino, ma già dai tempi di Ponzio Pilato, tale problematica è inerente alla comprensione di Cristo. Cristo non è una figura politicamente neutrale. Ci sfida a prendere decisioni, a scegliere cioè una parte. Ma ci ricorda anche che una parte è solo una parte. Dopo venti secoli di storia, durante i quali abbiamo visto le stesse affermazioni di Gesù utilizzate per difendere le idee più opposte, dalle crociate alle guerre "giuste" e persino al pacifismo totale, la nostra cristofania dovrebbe essere più cauta e matura. Dovrebbe capire, tanto per cominciare, che i fattori culturali, con tutti i loro limiti e le loro ambivalenze, sono intrinseci a ogni cristofania poiché appartengono allo stesso fatto dell'Incarnazione. Tertulliano, Basilio, Agostino, Lutero, Comenio, Münzer, tanto per citare alcuni nomi, erano tutti cristiani e invocavano le parole di Gesù per giustificare le loro diverse posizioni. Indubbia è l'acuta intelligenza e la buona volontà dei grandi geni teologici del passato; ciononostante la figura di Gesù Cristo sembra indurli ad affermazioni contraddittorie in quanto essi avevano esperienze differenti. La cristofania è pluralistica: Cristo è apparso come re, soldato, cavaliere, pacifista, amico dei poveri, ribelle, pazzo,...

La prima lezione da trarre è l'insufficienza della semplice esegesi. Si sa che anche il demonio può citare le Scritture a suo

vantaggio. Questa è più di una semplice cautela ermeneutica. E' un'intuizione teologica: la lettera uccide. Il cristianesimo, come la religione vedica, non è una religione della scrittura, ma della parola. "Dall'ascolto - la "sruti" - [viene] la fede" (Rm X,17) nonostante una esegesi ristretta ci dica che il senso originario era un altro.

Il nostro "sutra" fa un passo avanti. Non asserisce semplicemente che le epifanie di Cristo hanno molti aspetti e che sono psicologicamente e storicamente condizionate. Ci dice anche che l'Incarnazione stessa, in quanto evento storico, ha avuto luogo entro un particolare ambito culturale. L'effetto è duplice. L'Incarnazione è già un'inculturazione e perciò è solamente recepibile all'interno di una certa cultura. Al contempo, la cultura che la riceve viene profondamente trasformata da essa. L'evento di Betlemme, che si innesta nella cultura semitica, la trasforma radicalmente.

La conseguenza è evidente: non c'è una cristofania assoluta. La cristofania non è un corollario logico di una teologia puramente deduttiva. Una cristologia "chimicamente pura", dalla quale possiamo dedurre idee cristiane e una prassi cristiana, non esiste. Nessuna vita cristiana, nessuna teologia cristiana e, nel caso nostro, nessuna cristofania, è la conclusione di un sillogismo. Gesù Cristo stesso ha detto che sarebbe stato un segno di contraddizione ("semeion antilegomenon", Lc II,34).

Questo non vuol dire però che non possiamo invocare Cristo a nostro sostegno, o che dobbiamo rinunciare a una cristofania convincente per i nostri tempi - per esempio, una cristofania in favore degli oppressi. Vuol dire solamente che non possiamo assolutizzare le nostre interpretazioni e intronizzare una cristologia particolare con pretese universalistiche. Sarebbe ridurre il mistero di Cristo alle nostre categorie. Il Figlio dell'uomo ha molti nomi perché nessun nome esaurisce quello nominato. Dobbiamo distinguere la "cristianità" (esperienziale) dalla "cristianità" (culturale) e dal "cristianesimo" (dottrinale) (2). I problemi restano aperti.

Incontriamo un esempio di questa inculturazione nella storia nella cosiddetta teologia della liberazione. Essa rappresenta una prova della vitalità della teologia - così come la resistenza e la cautela delle cosiddette Chiese ufficiali. La

figura più convincente di Cristo nell'attuale coscienza è quella che lo rappresenta come il Gesù degli oppressi che ci rende coscienti delle ingiustizie e delle violenze istituzionali di questo nostro nuovo mondo.

"Gesù Cristo non è Dio", dicono alcuni teologi per contrastare un cristianesimo 'spiritualmente' distaccato dal mondo. Gesù Cristo non è certamente Jahvè. Gesù Cristo è figlio di Dio, ma anche noi lo siamo -e tutta la creazione è un'avventura trinitaria.

Questa apertura non è una semplice concessione a un pluralismo teorico. Implica anche una non chiusura deterministica dell'avventura umana. La chiesa cristiana, intesa nell'interpretazione più profonda e tradizionale, sotto l'ispirazione dello Spirito ("sit venia verborum") può decidere di rimanere il "piccolo gregge" (Lc XII,32) diverso dal resto o il "sale della terra" (Mt V,13; eccetera) che dà sapore a tutto. L'avventura della 'creazione' è anche nelle nostre mani (Qo III,11 - nella Vulgata e nell'interpretazione latina). L'uomo non è un burattino nelle mani di Dio, del Destino o della Provvidenza. La libertà divina non è costretta né dalla fisica né dalla metafisica. E l'uomo è libero in quanto co-artefice del proprio destino, che è inseparabile da quello dell'universo. In ciò consiste la sua dignità. Il 'futuro' dipende anche da noi (1 Cor III,9; Ts III,2). Gesù pure confessò di non conoscere tutti i segreti del "Regno" (Mc XIII,32).

8. LA CHIESA SI CONSIDERA LUOGO DELL'INCARNAZIONE

Il fatto che la Riforma e la Controriforma si siano scontrate quasi esclusivamente in polemiche socio-ecclesiologiche ha creato un'immagine della chiesa simile a una istituzione civile. Nei primi quindici secoli i cristiani, invece, sono stati praticamente unanimi nel credere in quella che oggi si suol chiamare la "chiesa cosmica", il "mysterion kosmikon tes ekklesias" (1) - benché immersa in affari di una secolarità che credeva sacra.

Il Concilio Vaticano secondo sottolinea di nuovo questa nozione più ampia di chiesa, ribadendo la comprensione tradizionale di chiesa come "sacramentum mundi", "mysterion tou kosmou", cioè il mistero dell'universo ("Lumen gentium", n. 1). Con questa affermazione la chiesa ribadisce la sua consapevolezza di considerarsi il luogo ove opera lo Spirito Santo e quindi come parte integrante dell'unico atto trinitario della fede cristiana: "Io credo". Questo dovrebbe bastare. Ma siccome l'uomo è autocosciente, cerca un simbolo adeguato a questa fede. Questo simbolo è Dio, che non è un concetto oggettivo. Infatti questa filosofia distingue tra credere "in Deum", credere "Deum" ("esse"), e credere "Deo" ("revelanti"). L'espressione "in Deum" ci apre alla vita trinitaria: in Dio, Padre..., Figlio..., Spirito Santo... E la "santa chiesa" è qui un'apposizione allo Spirito Santo. Uno dei primi "credo", dopo l'attivo "eis", "in" [in Dio], che esprime il dinamismo dell'atto della fede trinitaria, finisce dicendo che quest'affermazione è fatta "entèaghia katholichè ekklesia" [nel grembo della santa chiesa cattolica (universale)] (Denz. 2). Già Lorenzo Valla, uno dei primi a tornare dalla Vulgata latina al testo greco per superare la spaccatura del medioevo, evidenziò che il "mysterion" del Nuovo Testamento era infinitamente più profondo e più ampio del "sacramentum" latino, inteso come la globalità dei sacramenti della chiesa. Che la chiesa fosse

esistita sin da Abele ("Ecclesia ab Abel"), il primo essere umano nato da donna, era dato quasi per scontato. L'idea che Dio creò il mondo per amore della chiesa ("Deus propter ecclesiam mundum creavit") fu quasi considerata sinonimo dell'idea di corpo mistico: Dio creò il mondo allo scopo di divinizzare la sua creazione, facendola diventare il proprio corpo, di cui Gesù è il capo e noi le membra. La chiesa è intesa come sposa di Cristo, chiamata a essere "una sola carne" nello "hieros gamos" [sacro matrimonio] escatologico alla fine dei tempi (2). Tommaso d'Aquino riassume la comprensione tradizionale della chiesa in questo modo: "Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius" [Il corpo della chiesa è costituito dagli uomini che esistettero dal principio del mondo fino alla sua fine] (Sum. theol. III, q. 8, a. 3).

E' sufficiente ora citare i Padri della chiesa e il loro insistere -come dice Clemente d'Alessandria - sulla "chiesa dei primogeniti", "ekklesia prototokon" (confronta Eb XII,23). La chiesa è, nell'audace formulazione di Tertulliano, "il corpo delle tre persone della Trinità": "ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est" [ovunque sono i tre, vale a dire il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, lì c'è la chiesa che è il corpo dei tre] ("De baptismo" VI) (3).

Quando Origene (PG XII,841) e san Cipriano (PL IV,503), alla metà del terzo secolo, formularono quella celebre affermazione "extra ecclesiam nulla salus" [non c'è salvezza al di fuori della chiesa], che ha trovato un consenso quasi universale fino a poco tempo fa, stavano dando voce a ciò che in fondo altro non si vedeva che come una tautologia. "Ecclesia" era intesa come "locus salutis", così che ovunque avviene la salvezza là c'è (la) chiesa. "Dove c'è Gesù Cristo c'è la chiesa cattolica" ["opou an è Christos Iesous ekei e katholikè ekklesia" (Ignazio di Antiochia, "Ad Smyrnaeos" VIII,2; PG 5,713)]. Questa accezione cosmica e soteriologica è il significato primordiale della parola "katholikè"; la chiesa che esiste coestensiva all'universo. Sarebbe aberrante identificare senz'altro questa "ecclesia" con un'istituzione, come già puntualizzò Pio Dodicesimo. Discussioni posteriori riguardano il legame fra questa "ecclesia", questa comunità universale

entro la quale ha luogo la salvezza, e la chiesa giuridica romana, la chiesa visibile e i suoi confini invisibili, eccetera. Le dispute ecclesiologiche contemporanee appartengono a un altro ordine.

Sarebbe un'interpretazione "microdossica" della chiesa ridurla alla chiesa visibile o ufficiale e a un semplice fenomeno storico. La chiesa è "la sposa di Cristo" o, come disse Ireneo, luogo dello Spirito: "dove è lo Spirito, là c'è la chiesa".

Siamo qui di fronte a una questione di vocabolario. Alcuni teologi criticano la concezione secondo la quale la chiesa sarebbe la continuazione dell'Incarnazione (4). Se per chiesa si intende l'istituzione, anche l'organismo vivo e visibile (e non solo l'organizzazione) hanno pienamente ragione di criticare un misticismo neo-romantico. Nota è anche la distinzione tra "chiesa" e "regno". E' chiaro che non possiamo sottrarci alla 'politica' delle parole. Qui vorrei soltanto ribadire che, pur essendo d'accordo nella critica di ogni pseudo-mistica, penso che il concetto di "ecclesia" racchiuda anche l'universale "ekklesia". Dovrebbe essere chiaro che la nostra impostazione nulla toglie a una certa ecclesiologia più sociologica che teologica, che non sottoscrive nessuna concezione "fondamentalista" di chiesa, ma che cerca di raggiungere un livello in cui sia possibile la comunicazione con altre culture e religioni. Ricapitoliamo: la salvezza consiste nel raggiungere la nostra pienezza, vale a dire nel condividere la natura divina, poiché niente di finito può soddisfare l'essere che è "capax Dei". L'uomo e tutta la creazione possono raggiungere quella pienezza poiché alla radice stessa della "creazione" c'è il mediatore, il legame, il Cristo che, essendo generato dalla "sorgente e origine di tutta la divinità", non solo crea ogni cosa ma divinizza tutto mediante la grazia dello Spirito divino, così che, dopo l'avventura spazio-temporale di tutta la creazione, la vita divina della Trinità pervaderà tutto e Dio sarà tutto in tutti (1 Cor XV,28). Un Dio dunque tanto trascendente quanto immanente e per tanto non ridotto a una Trinità "ab intra".

Nel frattempo, mentre siamo pellegrini, mentre tutta la creazione geme nelle doglie del parto, noi siamo immersi nel processo fino a quando la piena rivelazione dei figli di Dio sarà manifestata (Rm VIII, 1923). Il luogo dove questo processo avviene è la chiesa e si realizza anche nella "chiesa visibile"

nonostante tutte le ombre e i peccati degli uomini. La chiesa è il luogo stesso nel quale l'universo pulsa fino al suo destino finale. L'uomo è il sacerdote, il mediatore in quella lotta cosmico-divina - il "daivasuram" dei "miti" dell'India. La cristofania ci mostra questo nostro ruolo nell'universo nella "anakephalaiosis" (Ef I,10) [ricapitolazione di tutte le cose in Cristo] cui è chiamato l'uomo, creatura la quale, mentre è ontologicamente inferiore agli angeli, ha un compito superiore da compiere, proprio a causa di quel paradosso divino di scegliere le cose che non sono allo scopo di confondere quelle che sono (confronta 1 Cor I,26-31). E' un resto di clericalismo o di un trauma non guarito vedere nella parola "chiesa" soltanto un'istituzione.

La cristofania ritorna con nuova consapevolezza critica su queste verità fondamentali: il luogo dell'Incarnazione è l'uomo, anzi "la carne". Il luogo dell'uomo è la terra, anzi la chiesa nel suo cammino. La meta di questo pellegrinaggio è la pienezza e non il nulla (da non confondere con il vuoto): questa sarebbe la speranza cristiana. L'avventura umana è un'avventura ecclesiale, cosmica, divina - come accenneremo in seguito.

Per cogliere il senso profondo di questo "sutra" dobbiamo riprendere l'intuizione scolastica della "creatio continua" e prolungarla in quella dell'"incarnatio continua". Troviamo timidi indizi dell'"incarnatio continua" negli scritti di alcuni mistici come Massimo il Confessore (6) e Meister Eckhart (7). Così come l'attività creatrice di Dio in ogni momento non toglie niente, anzi fa risaltare più profondamente la creazione al "principio" (Gn I,1), l'Incarnazione continua del Figlio in ogni creatura non diminuisce la centralità dell'Incarnazione di Gesù (Gv I,14), che permette precisamente di essere consapevoli di quello che fu fin dall'inizio (Rm XVI,25-26; 1 Gv I,1-3). Il titolo di Figlio dell'uomo che diede a se stesso il Figlio di Dio rivela qui la sua profondità.

9. LA CRISTOFANIA E' IL SIMBOLO DEL "MYSTERIUM CONIUNCTIONIS" DELLA REALTA' DIVINA, UMANA E COSMICA

L'aspetto cosmico e trinitario del mistero di Cristo, non offusca la sua realtà storica. Il mistero di Cristo è precisamente questa "coniunctio" armonica. Come dice san Leone papa (nella sua "Omelia 7 sulla Natività"), l'uguaglianza di Cristo con il Padre non va a scapito della sua uguaglianza con noi. La sua funzione cosmica non scalfisce il suo ruolo storico.

Se "lex orandi, lex credendi", possiamo scoprire come la tradizione cristiana ha visto in Cristo Gesù qualcosa di più, non di meno, di un salvatore di anime. Una gran parte dei testi liturgici, infatti, descrive costantemente questa polarità:

"Ante luciferum genitus et ante saecula Dominus Salvator
noster hodie
nasci dignatus est"

[Il Signore Salvatore nostro, generato prima della luce, e
prima dei secoli,
oggi si è degnato di nascere].
("Antif. 8 ad matutinum die I ianuarii"),

ripetuta dall'antifona 7:

"In principio, et ante saecula Deus erat Verbum, et
ipse natus est hodie Salvator mundi"

[Al principio e prima dei secoli Dio era il Verbo,
ed egli è nato oggi, il Salvatore del mondo].

Il senso è chiaro: Gesù è nato uomo tra noi e ambedue i testi sottolineano un "hodie", un oggi transtorico. Infatti i testi non dicono "olim" (tempo fa) nacque, ma "hodie" (oggi) è nato. Non è dunque una semplice commemorazione, ma la celebrazione di qualcosa di attuale, la "nova nativitas" oggi. La

realtà storica del figlio di Maria trascende il tempo non soltanto in verticalità divina (Figlio unigenito del Padre), ma anche in orizzontalità umana transtorica. "Hodie" non è "ante saecula" o in principio, fuori dal tempo, ma un'attualità temporale che però non si limita al fatto storico di venti secoli fa. Ripetendo, se dimentichiamo la dimensione mistica o di fede, deformiamo la figura dello stesso figlio di Maria. Questa figura è tanto umana quanto divina e anche cosmica, e appartiene al passato, al presente e al futuro.

La liturgia lo ha cantato da secoli nell'inno "ad matutinum" dell'Avvento:

"Verbum supernum, prodiens
E Patris aeterni sinu
Qui natus orbi subvenis,
Latente cursu temporis"

[Parola suprema, partendo
dal seno eterno del Padre;
tu nascendo il mondo salvi
quando il passo del tempo declina].

L'intera esperienza cosmoteandrica è implicita qui: il divino, l'umano e il mondo. La funzione di Cristo non si limita a 'redimere' l'uomo, ma a restaurare il mondo; il "mandala" cosmico - "orbis" e "mandala" significano entrambi cerchio.

"Chiunque vede me ha visto il Padre" (Gv XIV,9). Gesù Cristo è trasparenza pura: la via. Al tempo stesso, chiunque vede Gesù Cristo vede il prototipo di tutta l'umanità, il "totus homo", l'uomo pieno. Chiunque scopre Gesù Cristo sperimenta la vita eterna, cioè la risurrezione della carne, e quindi la realtà della materia, del cosmo. Gesù Cristo è il simbolo vivente della divinità, dell'umanità e del cosmo (l'universo materiale). Qualsiasi esperienza che non implichi queste tre dimensioni può a malapena essere chiamata un incontro vivente con il giovane rabbino dal quale Nicodemo, una notte, sentì dire che la nuova nascita dell'uomo deve essere dall'acqua (materia) e anche dallo Spirito (divino) (Gv III,5-6).

In Gesù Cristo il finito e l'infinito si incontrano. In lui l'umano e il divino sono congiunti. In lui il materiale e lo

spirituale sono uno - così pure maschio e femmina, alto e basso, cielo e terra, storico e transtorico, tempo ed eternità. Dal punto di vista storico-religioso si potrebbe descrivere la figura del Cristo come quella di colui che riduce a zero la distanza tra cielo e terra, Dio e uomo, trascendente e immanente, senza 'sacrificare' nessuno dei due poli - proprio il principio dell'"advaita". Gesù pregava: "Che essi siano uno" (Gv XVII,21). Il "Vangelo (copto) di Tommaso" dice: "Quando fai dei due uno e l'interno come l'esterno..., allora tu entrerai (nel Regno)" [22]. "Qui facis utraque unum" [che fai dei due uno] canta la grande antifona "O" della liturgia del Natale (22 dicembre) - ampliando il senso scritturistico (Ef II,14). E Pietro ha parlato dell'"apokatastasis panton" (restaurazione universale di tutte le cose) (At III,21).

Se separiamo, come abbiamo detto, la figura del Cristo dal mistero trinitario, non cogliamo il senso della cristofania. A questo proposito si può parlare della "trinità radicale" come un complemento all'intuizione dell'unità tra la "trinità immanente" e quella "economica". La trinità immanente sarebbe il mistero di Dio "ab intra", cioè l'interiorità divina. Quella economica sarebbe l'azione "ad extra", cioè l'"opus creationis", in particolare per quanto si riferisce agli uomini. Dopo Tertulliano la distinzione è divenuta classica, consacrata dalla coscienza cristiana per prudenza, spesso per paura, di cadere nel panteismo: "Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda" [Fra il creatore e la creatura non si può notare somiglianza, senza notare una dissomiglianza più grande] (Denz. 806), dice un famoso testo conciliare del secolo tredicesimo.

Per ovviare all'oblio della Trinità, Karl Rahner formulò la tesi che "la Trinità economica è la Trinità immanente", aggiungendo subito: "e viceversa". Questo "viceversa" è criticato da alcuni teologi, perché ritengono che sia in contraddizione con l'affermazione citata del Concilio Lateranense primo. Senza entrare ora nel vivo della discussione, sottolineiamo di nuovo la difficoltà del pensiero occidentale di ammettere che tra il monismo e il dualismo ci possa essere il non-dualismo. "Il Padre è uguale al Figlio", dice la dottrina trinitaria, perché tutto quello che il Padre è lo dà

al Figlio senza trattenere niente; ma il Figlio non è il Padre, altrimenti non sarebbe il Figlio e sparirebbe la Trinità immanente. "Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est, et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur: in eo quod Spiritus Patris et Filii predicatur" [Ciò che il Padre è, non lo è per sé, ma per il Figlio; e ciò che il Figlio è, non lo è per sé, ma per il Padre; allo stesso modo lo Spirito Santo non si riferisce a sé ma al Padre e al Figlio: perciò è chiamato Spirito del Padre e del Figlio], dice il Concilio di Toledo undicesimo (Denz. 528).

Vale a dire che l'"a-dvaita" o non-dualità cui ci siamo riferiti non è una negazione dialettica della dualità né un atto secondario dell'intelletto o forse meglio dello spirito umano, ma una visione diretta che trascende la razionalità (senza negarla). Non si vuol dire che la dualità sia 'prima' e che poi la si neghi, ma che si 'vede' con immediatezza la relazionalità 'previa' a ogni dualità. In questo senso si potrebbe anche denominare "non-unità". La relazionalità costitutiva della realtà, o forse meglio la correlazionalità, non rientra né nella unità né nella dualità. La negazione sia dell'una che dell'altra è soltanto una 'esigenza' del pensiero umano quando irrompe dal silenzio primordiale da cui scaturisce.

La Trinità radicale, così come si manifesta in Cristo, ci presenta l'unità non-dualista tra il divino e l'umano (il mistero teandrico della teologia orientale). Ma l'uomo è anche un'unità non-dualista tra spirito e corpo: in lui c'è dunque anche la corporeità propria delle cose materiali. I 'tre' (divino, umano, materiale) vanno insieme senza confusione né separazione.

Altrove ho chiamato questa esperienza l'"intuizione cosmo-teandrica" o teantropocosmica.

Alcune volte questa intuizione è stata fraintesa come se si trattasse di una sintesi di "tre" cose o sostanze. Di nuovo Cristo è il simbolo centrale. Cristo è uno e non è unione di "tre" elementi, benché noi possiamo e dobbiamo distinguere questa tridimensionalità in lui, come in tutta la realtà. Basti ricordare che la tradizionale visione di Gesù Cristo ha sempre riconosciuto in lui la congiunzione armoniosa di queste tre dimensioni del reale, benché ciascun periodo e ciascun uomo sottolinei ora l'uno ora l'altro elemento di questa triade.

Il grande teologo Massimo il Confessore scrive che in Cristo si realizzano cinque grandi 'coniugunzioni': il maschile con il femminile (Gal III,28), la terra dannata con il Paradiso (Lc XXIII,43), il mondo terrestre con il cielo (At I,9-11), le cose sensibili con le intelligibili (Ef IV,10), la natura creata con l'increata (2). Piuttosto che come una "coincidentia oppositorum", Gesù Cristo, che è stato descritto come la riconciliazione fra il divino e l'universo e che ha chiamato i suoi credenti al "servizio della riconciliazione" ("diakonia tes katallaghes") (2 Cor V,18), superando l'alterità, potrebbe essere sperimentato come "mysterium coniunctionis" [il sacramento della congiunzione], come quel centro della croce simbolica della "quaternitas perfecta".

Cristo è più la "congiunzione" che la "coincidenza". In lui si congiungono anche tutti i dogmi cristiani (3). La Creazione, come abbiamo detto non si può separare dall'Incarnazione e questa dalla Trinità (4).

San Giovanni Damasceno sottolinea che noi "non diciamo che un uomo è diventato Dio, bensì che Dio si è fatto uomo" ("De fide orthodoxa" III,2). Questo punto rappresentò la maggior difficoltà del monoteismo. Come può l'Essere assolutamente uno e semplice diventare chicchessia? Ripetiamo ancora: l'Incarnazione non ha senso che nella Trinità.

Se separiamo Gesù Cristo dalla Trinità, la sua figura perde ogni credibilità; egli sarebbe un nuovo Socrate o un qualunque grande profeta. Se scindiamo Gesù Cristo dalla sua umanità, egli diventa un ideale platonico di perfezione e spesso uno strumento di dominio e di sfruttamento degli altri; egli diventa un Dio. Se separiamo la sua umanità dal suo effettivo camminare storico sulla terra e dalle sue radici storiche, lo convertiamo in una mera figura gnostica, che non condivide la nostra condizione umana concreta e limitata.

La coniugazione dei tre è il compito di una cristofania per il nostro tempo.

EPILOGO

Non c'è da meravigliarsi che a una nuova epoca nella storia del mondo corrisponda una nuova comprensione di Gesù il Cristo. Se il Cristo deve avere senso anche per gli hindu, gli andini, gli ibo, i vietnamiti e quei popoli che non appartengono al filone abramico, non può più continuare a essere coperto dalla veste delle filosofie occidentali. Comprensione che non si raggiunge né con una semplice ripetizione né con un mero adattamento delle dottrine tradizionali, ma con una "nuova vita in Cristo", con quella "fides oculata" che non smette di 'guardare verso il cielo' come gli uomini di Galilea, ma rivive l'"incarnatio continua" cui anche gli antichi accennavano. La reazione salutare di una "cristologia dal basso", rappresentata dalla teologia della liberazione, ha bisogno di essere completata con una "cristologia dall'interno", che al tempo stesso funga da ponte con una "cristologia dall'alto". Tutte e tre le forme sono necessarie, senza bisogno di sposare una cristologia adozionista (Dio adotta Gesù come suo figlio) o una cristologia pneumatica (un essere spirituale divino prese carne in un punto della storia). All'inizio (del tempo) non c'era Gesù, ma in principio "en archè", all'origine (tempiterna) era l'"alfa" e l'"omega", che i cristiani chiamano Cristo.

Se dovessimo continuare a etichettare tutto, potremmo parlare di una "cristofania dal centro", da non confondere col cosiddetto cristocentrismo. Ricordiamo che "lex orandi, lex credendi" - e gli inni liturgici che lo esprimono non erano solo licenze poetiche ma intuizioni teocosmologiche. (Bellarmino, dopo tutto, aveva ragione quando, prendendo le distanze da Galileo, sosteneva che non può esistere 'pura scienza' cui non sia sottesa una cosmologia - anche se quella del suo tempo era certamente inadeguata):

"Iesu, Redemptor omnium,
Quem lucis ante originem
Parem Paternae gloriae
Pater supremus edidit.
Tu lumen et splendor Patris
Tu spes perennis omnium"

[Gesù, Redentore di tutto,
che prima dell'origine della luce
pari alla gloria paterna,
il Padre supremo generò
Tu, luce e splendore del Padre,
tu, speranza perenne di tutto].
("Liturgia latina di Natale", Inno ai Vespri)

Nonostante lo stesso inno canti il giorno come "currens per anni circulum", e l'inno delle lodi chiami Cristo ancora "beatus auctor saeculi" [beato creatore di questo mondo], nell'occidente moderno la tendenza in generale è stata quella di leggere tali testi all'interno di una concezione lineare del tempo. Noi potremmo, più in accordo con i grandi testi cristologici della Scrittura, leggere questi inni all'interno di uno schema temporale diverso: fin dal principio, all'origine ("en archè", in principio), la realtà era (è) Padre Cristo, Spirito (per usare nomi cristiani) e quando giunse "la pienezza dei tempi", avvenne nello spazio (e anche nel tempo) ciò che chiamiamo l'Incarnazione, così che la manifestazione ("phanerosis") di Gesù è una rivelazione della realtà - di ciò che siamo. Teniamo presente che, se non facciamo di Dio un essere antropomorfico e composito, la rivelazione di Dio può essere soltanto Dio stesso (e non una semplice produzione della sua mente). Il "Logos" di Dio è Dio, dice l'intuizione trinitaria. Il mistero del tempo è il dispiegamento, la distensione (direbbe Agostino) della Trinità "ad extra". Ma 'al di fuori di' Dio non c'è niente. L'intera realtà, e non solo un Dio esclusivamente trascendente, è Trinità.

Terminiamo con un altro inno. "Cantare amantis est" [Il cantare è proprio dell'amante], diceva sant'Agostino.

"Ut hominem redimeres,

Quem ante iam plasmaveras
Et nos Deo coniungeres
Per carnis contubernium"

[Affinché liberassi gli uomini,
che avevi già prima formato
e ci unissi a Dio
attraverso la tua unione con la carne].

("ad Matutinum", Tempo pasquale, - "Brevarium
monasticum")

Ribadiamo che la grandezza della visione cristiana nulla toglie ad altre intuizioni del mistero ultimo della realtà. Abbiamo una conferma della fede cristiana se troviamo equivalenti omeomorfici in altre tradizioni. Riportiamo quindi un inno, anche se poco conosciuto, che non proviene dai profeti di Israele né dalle grandi leggende greche o dalle pianure del Tigri e dell'Eufrate, ma da uno dei documenti più antichi del popolo tibetano (probabilmente del secolo settimo):

"Da un figlio divino
sorgerà una stirpe umana...
e un eroe dominerà il mondo,
e la sua fama si spargerà sulla terra..." (1).

Abbiamo ripetuto più volte in queste pagine che l'esperienza che abbiamo chiamato cristofanica è una forma concreta di vivere l'esperienza umana nella sua pienezza. Molta gente oggi stenta ad accettare questo linguaggio, sia perché è stato banalizzato, sia perché se ne è abusato. Abbiamo cercato di dimostrare che due millenni di esperienza umana fanno parte del patrimonio dell'umanità e che non dobbiamo né relegarlo in un museo né accettarlo acriticamente. Ci siamo proposti non tanto di presentare il passato sotto una nuova angolatura quanto di vivere il presente "camminando nella luce in comunione gli uni con gli altri", come tutti quei pellegrini cui abbiamo dedicato questo studio.

Il linguaggio di questo libro può disturbare forse esperti e pazienti della psicoanalisi e di altre discipline analoghe. Ci

pare opportuno premettere che ammiriamo coloro che hanno contribuito all'indagine dell'animo umano nel nostro secolo e che consideriamo prezioso il loro apporto all'esplorazione della psiche umana; tuttavia sarebbe un errore credere che queste teorie e pratiche rispecchino lo spirito umano al livello che abbiamo trattato.

Il lettore si sarà reso conto del nostro atteggiamento poco tenero nei confronti della cultura odierna e del fatto che condividiamo molte delle critiche che le vengono mosse. Il che non significa non ammettere un "peccato originale" secolarizzato che porta a parlare di una "coscienza infelice" ["*unglückliches Bewusstsein*"], torbida e cattiva - estrapolando la frase di Hegel. E' vero che esiste il male nel mondo e nell'uomo, e la divinizzazione di cui abbiamo parlato non significa il ritorno al Paradiso. Di nuovo appare in questo 'sogno' una concezione monoteista della divinizzazione o una idea apollinea della perfezione. La perfezione umana non è quella di una macchina, né la salute umana quella di un elefante. L'uomo non è l'idea platonica dell'uomo. Dobbiamo ringraziare la psicologia di aver smantellato il miraggio di una "seconda" innocenza. Ma tutto questo non toglie che l'ultimo destino dell'uomo non sia un salto dalla mera animalità istintiva a una partecipazione nell'avventura infinita della realtà. Anche il "Vangelo" è pieno delle lotte di Gesù contro i demoni di ogni genere.

In altre parole, la cristofania non è una visione idillica né della realtà né dell'umana condizione, ma è una "fania", una luce che appare tale perché siamo avvolti nelle tenebre. Forse anche tutte quelle persone così coscienti della condizione umana, potrebbero vedere la cristofania come una "buona novella".

Abbiamo incominciato descrivendo il "Sitz im Leben" dello studio che suscitò queste riflessioni. Terminiamo facendo riferimento a un altro "Sitz" più ampio: il campo socio-politico-economico-spirituale della nostra situazione umana generale. Che cosa ha da dire una cristofania a tre quarti di quelli che ancora chiamiamo i nostri simili, i quali non raggiungono un livello sia pur minimo di umanità a causa di sistemi umani ingiusti? "Venceremos", "we shall overcome", è un'esplosione psicologica potente; ma per migliaia, anzi milioni di vittime

che periscono lungo il cammino verso una "terra promessa" ogni volta più problematica è o un pio desiderio o una droga alienante. Dobbiamo andare più a fondo, e dobbiamo dare una risposta agli "amharez", ai "dalit", agli amerindi e a tutti gli oppressi - non solo economicamente e politicamente, ma anche spiritualmente e umanamente, a tutti coloro che non 'riusciranno', che non 'sopravviveranno'. Affidiamoci ancora al linguaggio poetico, questa volta di un vescovo cattolico che riassume il dolore dell'Amerindia, a compendio di quanto abbiamo cercato di dire.

Forse è nei presepi di oggi dove si manifesta la cristofania.

"De Amerindia para Santa Maria,
ambas en estado de Navidad

iQuien dijo que era buena la Noticia?
;Y el Nino que no acaba de nacer.. !
Laten las carabelas de codicia y
Herodes se encastilla en el poder

Me abrieron en canal buscando plata
y han quebrado la quena de mi voz.
Sera Dios de la vida el que me mata?
Ese Dios, Guadalupe, sera Dios?

No sabra el Viento andar por mi camino?
Mi sangre no valdra para Su vino?
El Reino no fermenta en mi también?

Yo, arrabal del imperio y desolada,
te ofrezco esta pobreza de majada
que puede ser, porfin, nuestro Belén".

[Da Amerindia per Santa Maria
entrambe in attesa di parto

Disse qualcuno ch'era buona la Novella?
Ma il Bimbo non ce la fa a nascere...!
Avanzano invece le caravelle dell'ingordigia
E s'arrocca Erode dentro il potere.

Come un canale mi drenarono in cerca d'oro
E han strozzato la vena del canto mio.
Chi mi uccide sarà della vita l'Iddio?
Questo Dio, Guadalupe, sarà Dio?

Non saprà il vento prendere la mia strada?
Non varrà per il suo vino il sangue mio?
Non fermenta il Regno pur dentro di me?

Io, dell'impero estremo e desolato lembo,
la povertà ti offro di questo gregge
divenuta finalmente nostra Betlemme].
(Pedro Casaldaliga)

Le implicazioni socio-politiche di questa visione dovrebbero essere chiare. Quel Gesù Cristo uomo distrugge tutti i nostri dualismi. "Qui fecit utraque unum", canta la liturgia echeggiando la Scrittura. Eppure questo "unum" non è né monismo filosofico né monoteismo teologico. Ripetiamo: la "dikaiosyne" dei "Vangeli" non è 'giustificazione' (per il cielo), da una parte e 'giustizia' (sulla terra) dall'altra. "Come in cielo così in terra", dice la preghiera cristiana più popolare. Il Figlio dell'Uomo è Figlio di Dio. Non c'è Dio qui, Uomo là e Terra sotto; lo spirituale e celestiale da una parte, e il materiale e politico dall'altra; il tempo ora e l'eternità più tardi; l'individuo isolato da un verso e la collettività indifferenziata dall'altro. Egli non era né un liberatore politico, né un asceta che nega il mondo, e ancor meno un membro del clero, ma solo un essere (non abbiamo altra parola) che visse la pienezza dell'umano, che include la partecipazione agli affari della terra, alle vicende degli uomini, pur sapendo che tocca a ciascuno di noi assumere le proprie responsabilità, così che con la cooperazione di tutti si possa raggiungere una maggiore giustizia. Ma questa pienezza umana include anche la partecipazione al divino - rivelando così ciò che siamo chiamati a diventare.

Ancora una volta: Cristo come puro Dio, anche se Figlio esclusivo di Dio, non convince. Egli non scese dalla croce. Cristo non è il Dio della storia. Nemmeno il considerarlo un

semplice "uomo per gli altri", un eroe storico o un modello meraviglioso, ci è di molto aiuto. Se una volta tanto Davide è fortunato, innumerevoli volte è Golia il vincitore. Dove ci conducono tutte le rivoluzioni? La lotta per la giustizia non è 'giustificata' da un'eventuale vittoria (di nuovo il tempo lineare), ma dal fatto che è la nostra vocazione umana - per il "lokasamgraha" (la coesione dell'universo), oserei dire saltando ad un'altra tradizione (BG III,20 e 25).

In altre parole, se il mistero di Cristo non è il nostro stesso mistero, se la cristofania non significa più dell'archeologia (del passato) o dell'escatologia (del futuro), faremmo meglio a considerarla un pezzo da museo.

Il grido per una nuova spiritualità è un grido dello Spirito, che, secondo la tradizione, è lo Spirito stesso di Cristo. La cristofania del terzo millennio non può essere né settaria, né una mera consolazione per i 'credenti'. Il Figlio dell'uomo morì fuori dalla città santa.

La cristofania dall'"interno", che timidamente suggeriamo, è la profondità più interiore di noi tutti, l'abisso dove in ognuno di noi l'infinito e il finito, il materiale e lo spirituale, il cosmico e il divino si incontrano. La cristianità del terzo millennio è chiamata a vivere questa esperienza.

GLOSSARIO

Abgescheidenheit (tedesco) - "distacco", espressione coniata da Eckhart nel suo trattato "Il distacco"; costituisce uno dei punti centrali della sua concezione mistica, implica simultaneamente attitudine passiva e attiva.

Abgrund (tedesco) - abisso.

Abhinavagupta (Abhinavaguptacarya) (sanscrito) - mistico sivaista del secolo decimo.

adhyasa (sanscrito) - "superimposizione", falsa attribuzione dei diversi attributi alla realtà.

adhyatmico (sanscrito) - qualificazione applicata alla vita spirituale che porta al conoscenza del Sé (atman), all'esperienza interiore corrispondente alla dimensione più profonda del nostro essere. adi-purusha (sanscrito) - il purusha primordiale.

advaita (sanscrito) - non-dualità. Espressione metafisica dell'irriducibilità della realtà a pura unità (monismo) o a mera dualità, elaborata filosoficamente da molte religioni, soprattutto in oriente.

advaitin (sanscrito) - seguace dell'advaita, chi professa la nondualità atman-brahman.

agora (greco) - piazza pubblica dove si riunivano i cittadini e si celebravano le assemblee nelle città greche.

ahambrahmasmi (sanscrito) - "Io sono brahman", un mahavakya che esprime l'identità atman-brahman. aliud (latino) - l'altro, neutro. alius (latino) - l'altro (altro io).

'am ha 'aretz (aramaico) - "popolo della terra", plebe, i diseredati, i poveri, gli intoccabili, gli ignoranti, chi non conosce la "Torah". antistrofè (greco) - inversione; nuovo significato ottenuto invertendo i componenti di una parola o frase.

anuttaram (sanscrito) - ciò che non può essere superato; il "non plus ultra".

apaurusheya (apaurusheyatva) (sanscrito) - di origine non umana, senza purusha.

'aql (arabo) - intelletto, intelligenza.

asat (sanscrito) - non-essere; negazione dell'essere.

asrama (sanscrito) - comunità spirituale generalmente sotto la

direzione di un guru o maestro spirituale. Significa inoltre tappa

della vita umana.

astiti nastiti (sanscrito) - "è questo non è questo"; essere-nonessere.

atman (sanscrito) - il "sé" di un essere e della realtà. Nucleo ontologico nell'induismo e puramente impermanente nel buddhismo. Aufhebung (tedesco) - "superamento"; nella filosofia di Hegel significa simultaneamente "superare" e "conservare", cioè uno dei significati opposti, consiste nel processo di negazione di una realtà per dar luogo a un altro aspetto nel quale, tuttavia, non perde tutto il primo.

Aum (sanscrito) - sillaba sacra, il simbolo più alto e comprensivo della spiritualità hindu, utilizzato come mantra anche nel buddhismo. Manifestazione dell'energia spirituale, indica la presenza dell'Assoluto nel mondo dell'apparenza.

avatara (sanscrito) - "discesa" del divino, manifestazione fisica di Visnu, tradizionalmente si parla di dieci avatara di Visnu. barnasha (aramaico) - figlio dell'uomo.

bedha-bheda (sanscrito) - filosofia della differenza-e non differenza (tra Dio e il mondo).

"Bhagavad-gita" (sanscrito) - Il canto del glorioso Signore, il libro sacro più conosciuto in India.

bhakti (sanscrito) - atteggiamento mistico di devozione, di amore al Signore. Uno dei cammini per la salvezza mediante l'unione con la divinità.

bodhisattva (sanscrito) - buddhista che, raggiunta la liberazione sulla terra, si impegna ad aiutare tutti gli esseri senzienti a raggiungere a loro volta la liberazione.

Brahman (sanscrito) - designazione della realtà assoluta, una e identica all'atman (secondo alcune scuole), fondamento di tutto. "Brahmana" (sanscrito) - testi esplicativi che accompagnano i "Veda" e contengono fundamentalmente istruzioni, rituali e racconti mitici; una delle quattro caste;

essere puro, che conosce Brahman. "Brhadaranyaka-upanishad" (sanscrito) - una delle "Upanishad" più antiche e importanti.

buddhi (sanscrito) - intelletto, facoltà discriminativa. L'intelligenza come facoltà superiore, intelligenza intuitiva; conoscenza, mente; a volte pensiero, meditazione.

capax Dei (latino) - capacità dell'anima di percepire e ricevere Dio. "Chandogya-upanishad" (sanscrito) - una delle "Upanishad" più antiche, tratta del valore mistico del suono, del canto e dell'identità di atman-brahman.

Christaloka (sanscrito) - da aloka, luce, splendore; la luce di Cristo.

circumincessio (latino) - compenetrazione delle tre persone della Trinità. Equivale alla parola greca perichoresis. cit (sanscrito) - coscienza, intelligenza, spirito, intelletto. coesse (latino) - essere congiuntamente, esistere uniti; co-esistere. cogitamus (ergo) sumus (latino) - "pensiamo (quindi) esistiamo. cogito (ergo) sum (latino) - "penso (quindi) esisto". colloquium salutis (latino) - colloquio di salvezza.

compunctio cordis (latino) - pentimento, dolore di cuore, atteggiamento essenziale della spiritualità monastica. daivasuram (sanscrito) - lotta fra deva (divinità buone) e asura (divinità cattive).

dalit (sanscrito) - oppresso, schiacciato. Nome che i gruppi emarginati si attribuiscono in India.

dharma (sanscrito) - norma cosmica e rituale; legge naturale e ordine etico; religione. Si estende anche alle manifestazioni stesse della norma che regge i diversi livelli di esistenza, come l'obbedienza al dovere, il compimento dei precetti, eccetera.

dharma-kaya (sanscrito) - corpo mistico del dharma nel buddhismo mahayana.

disciplina arcani (latino) - corpo delle dottrine segrete e insegnamento delle stesse, riservato agli iniziati delle antiche religioni dei misteri e del cristianesimo primitivo; obbligo di mantenere il silenzio su di esso.

Durga (sanscrito) - "di difficile accesso; l'inaccessibile". Uno dei nomi più antichi della Madre divina, la consorte di Siva. Erfahrungsverschmelzung (tedesco) - fusione di esperienze.

extra ecclesiam nulla salus (latino) - fuori dalla chiesa non c'è salvezza.

fania [phania] (greco) - manifestazione diretta, deriva da phanos, lampada, luce.

fides quaerens intellectum (latino) - "la fede che cerca la conoscenza".

fontanalis plenitudo (latino) - nome che san Bonaventura dà a Dio

Padre, come fonte dalla quale tutto emana.

guha (sanscrito) - caverna, grotta, luogo segreto.

guru (sanscrito) - maestro, guida.

Heilsgeschichte (tedesco) - la storia come "storia della salvezza". hypostasis (greco) - "ciò che sta sotto": sostanza, persona. Parola chiave e controversa nelle prime dispute trinitarie, soprattutto per l'ambiguità della sua traduzione latina: persona, sussistenza. identité-idem (francese) - secondo Ricoeur identità di permanenza temporale con un'identità ontica che non implica un nucleo immutabile della personalità.

identité-ipse (francese) - secondo Ricoeur l'ipsicità che implica l'alterità, così che non c'è autoidentità senza l'altro. intellectus agens (latino) - "intelletto agente", considerato da alcuni autori come una delle emanazioni dell'intelligenza divina e definisce in questo caso il carattere unico e universale dello stesso. "Isa-upanishad" (sanscrito) - una delle "Upanishad" più brevi, tratta della presenza divina in tutto.

ishtadevata (sanscrito) - icona del divino che meglio corrisponde alla cultura, idiosincrasia e circostanze di ogni persona; il simbolo concreto attraverso il quale si sperimenta l'esperienza del mistero ultimo che molti chiamano Dio.

Igvara (sanscrito) - Signore dell'universo, Dio personale, a differenza di Brahman impersonale. jagat-guru (sanscrito) - maestro universale.

jivanmukta (sanscrito) - liberato-vivente, colui che ha realizzato la sua identità ontologica atman-brahman, colui che ha raggiunto il suo stesso essere essendo totalmente integrato.

jnana (sanscrito) - conoscenza esperienziale della realtà. Uno dei cammini di liberazione.

kairos (greco) - tempo, istante decisivo, punto cruciale in cui il destino cambia fase, epoca.

karma o karman (sanscrito) - "opera, azione", originariamente l'azione sacra, sacrificio, poi anche atto morale. Il risultato di tutte le azioni e le opere secondo la legge

del karman che governa le azioni e i loro risultati nell'universo. In seguito collegato alla rinascita. kenosis (greco) - annichilimento, svuotamento di se stessi. kerygma (greco) - messaggio, proclamazione (del verbo di Dio). Dal greco kerissò (proclamare) corrisponde al primo livello dell'insegnamento evangelico. koinonia (greco) - comunità, comunione.

Krshna (sanskrito) - manifestazione di Visnu, il Salvatore. La "Bhagavad-gita" contiene la sua rivelazione ad Arjuna. kshetra (sanskrito) - "campo". La conoscenza incomincia con la distinzione fra il campo e il conoscitore del campo, vale a dire tra il mondo (come oggetto) e il soggetto conoscente.

locus theologicus (latino) - luogo proprio e legittimo dell'attività teologica.

luce taborica - la luce che illuminò Gesù nella trasfigurazione; questa luce può essere considerata il carattere visibile della divinità, delle energie o della grazia con la quale Dio si fa conoscere; l'uomo può ricevere questa luce.

madhyamika (sanskrito) - la scuola della "via media" nel buddhismo mahayana.

"Madhyamika-karika" (sanskrito) - trattato filosofico di Nagarjuna. mahavakya (sanskrito) - "grande detto". Sta a indicare grandi espressioni delle "Upanishad" che esprimono in modo molto conciso il contenuto dell'esperienza dell'Assoluto.

Mahavira (sanskrito) - "grande eroe". Nome del fondatore della religione jaina (VI-V secolo a.C.).

metanoia (greco) - trasformazione, conversione; andare oltre (meta) il mentale razionale (nous).

mimamsa (mimamsanka) (sanskrito) - scuola di filosofia vedica centrata sull'esegesi dei testi.

moksha (sanskrito) - liberazione finale dal samsara, dal ciclo delle nascite e morti, dal karma, dall'ignoranza, dalla limitazione: salvezza. Omeomorfo di soteria.

mysterium coniunctionis (latino) - mistero di congiunzione, reintegrazione nell'unità delle parti scisse; la riunificazione degli opposti, dei sessi nell'unità originale.

Nagarjuna (sanskrito) - uno dei filosofi più importanti del buddhismo mahayana, fondatore della scuola madhyamika.

nirvana (sanskrito) - "estinzione"; liberazione di ogni limite; meta ultima per il buddhismo e il jainismo.

noema (greco) - nella fenomenologia di Husserl l'unità di

percezione intellettuale.

noesis noeseos (greco) - "il pensiero del pensiero", caratteristica dell'atto puro o primo motore aristotelico.

noumenon (greco) - ciò che è occulto dietro l'apparenza (phainomenon), ciò che è oltre l'esperienza sensibile; "ciò che si pensa"; la cosa in sé.

opus operantis Christi (latino) - in virtù dell'operato (per la grazia trasmessa) da Cristo.

opus operatum (latino) - "in virtù dell'operato". Si riferisce al fatto che la grazia trasmessa dai sacramenti non si produce ex opere operantis (per virtù di chi agisce) ma ex opere operato (per virtù o forza dello stesso sacramento).

pati divina (latino) - atteggiamento passivo dell'uomo di fronte ai 'tocchi' del divino; sinonimo di esperienza mistica.

perichoresis (greco) - nozione della dottrina trinitaria della chiesa primitiva che descrive l'interpenetrazione delle persone divine. Equivale al latino circumincesso. phaneros (greco) - lucente, deriva da phanos, luce.

pisteuma (greco) - dal greco pisteuò (credere); ciò che il credente crede, il senso intenzionale dei fenomeni religiosi, equivalente omeomorfo di noema.

pleroma (greco) - pienezza, il pieno, il completo.

Prajapati (sanscrito) - "Signore delle creature".

prafityasamutpada (sanscrito) - dottrina buddhista dell'origine condizionata o dipendente, che afferma che niente è per se stesso e che niente porta in se stesso le condizioni della sua esistenza, ma che tutto è relazionato.

preambula fidei (latino) - presupposti o preamboli della fede (esistenza e unità di Dio, immortalità dell'anima, eccetera). primum analogatum (latino) - il punto di riferimento di ogni analogia. Purusha (sanscrito) - l'uomo archetipo, originale, la persona, è sia l'uomo primordiale di dimensioni cosmiche, che l'essere spirituale o l'uomo interiore.

purushasukta (sanscrito) - uno degli ultimi inni del "Rg-veda" nel quale si descrive l'uomo primordiale (purusha).

Purushottama (sanscrito) - la persona suprema. Lo Spirito supremo o Anima suprema; designazione del Sé in quanto trascendente. res cogitans/res extensa (latino) - cosa pensante/cosa estesa, divisione della realtà secondo Descartes.

"Rg-veda" (sanscrito) - il più antico e importante dei Veda.

rtā (sanskrito) - ordine cosmico e sacro, sacrificio come legge universale, anche verità; l'ultima struttura dinamica e armonica della realtà.

sadguru o satguru (sanskrito) - maestro eterno, maestro archetipo, guru universale.

sahridaya (sanskrito) - "uomo-di-cuore".

sakti (sanskrito) - energia, potenza, potere. L'aspetto attivo, dinamico - femminile - della realtà o di un Dio (generalmente di Siva). Si personifica come la dea consorte di Siva che svolge la funzione creatrice.

samnyasin (sanskrito) - rinunciante, asceta; appartenente al quarto āśrama o periodo della vita, per alcuni lo stadio superiore. saṃsāra (sanskrito) - il mondo fenomenico, l'esistenza temporale, il ciclo di nascite e morti; stato di dipendenza e schiavitù. sanatana dharma (sanskrito) - "Legge eterna", "Legge imperitura", nome che l'induismo si attribuisce in quanto non si rifa a un fondatore o a un'origine temporale.

Sankara (sanskrito) - filosofo e maestro hindu dell'ottavo secolo; uno dei massimi esponenti del vedānta non-dualista. sarvaṃ-sarvātmaḥ (sanskrito) - tutto è relazionato con tutto. "Satapatha-brāhmaṇa" (sanskrito) - "Il brāhmaṇa dei cento cammini", il più completo e sistematico dei "Brāhmaṇa". satpuruṣa (sanskrito) - l'uomo universale.

satyagraha (sanskrito) - non violenza attiva di chi vive per la verità.

Selbstgehörigkeit (tedesco) - autoappartenenza, come caratteristica della persona.

"Shōbōgenzō" (giapponese) - "Custodia della visione della realtà autentica", opera principale del maestro giapponese Eihei Dōgen che introdusse lo zen. śiṣya (sanskrito) - discepolo.

Sitz im Leben (tedesco) - ambiente vitale, contesto.

Siva (sanskrito) - uno degli Dei più importanti dell'induismo. sivaismo, sivaīta (sanskrito) - una delle due grandi famiglie della religione hindu, il cui Dio è Siva.

sola fides (latino) - "la sola fede", risposta della scolastica di fronte alle questioni teologiche filosoficamente insolubile; dottrina centrale di Lutero.

speculatio (latino) - tipo di pensiero; per il neoplatonismo l'atto di vedere Dio partendo dal suo riflesso nelle cose create,

a differenza della contemplatio che è considerare Dio come è in se stesso. sraddha (sanscrito) - "fede", fiducia (nelle dottrine dei "Veda"). sravana (sanscrito) - "udito, ascolto"; sapere udire, o ricevere, dalle labbra dei maestri l'insegnamento. L'ascolto dei "Veda" è il primo dei tre gradi che il vedanta considera necessari per raggiungere la conoscenza spirituale.

sunyata (sanscrito) - vuoto, vacuità, nulla; rappresenta la realtà ultima nel buddhismo.

Svetaketu (sanscrito) - personaggio della "Chandogya-upanihad che riceve dal padre l'insegnamento sull'atman e il brahman, che termina con: "tat tvam asi!" (questo sei tu).

"Svetasvatara-upanihad" (sanscrito) - una delle principali fra le ultime "Upanishad" citata frequentemente dal vedanta, che tende a personificare il principio supremo (Brahma) che identifica con gli Dei Siva o Rudra.

Targum (aramaico) - "interpretazione"; diverse collezioni in aramaico di traduzioni e commentari dei testi canonici della "Bibbia" ebraica. tat tvam asi (sanscrito) - "questo sei tu", espressione upanishadica per significare che atman è in ultima istanza brahman.

theologoumenon (greco) - enunziato teologico, risultato e espressione dello sforzo di intendere la fede.

unglückliches Bewusstsein (tedesco) - coscienza infelice, espressione di Hegel per l'autocoscienza straziata.

Ungrund (tedesco) - senza fondo, senza fondamento, abisso. "Upadesahasri" (sanscrito) - "Il (libro) de(le) mille "istruzioni", una delle opere principali di Sankara.

"Upanisad" (sanscrito) - insegnamento sacro fondamentale sotto forma di testi che costituiscono la fine dei "Veda"; parte della rivelazione (sruti) e base del pensiero hindu posteriore.

vac (sanscrito) - parola, discorso, linguaggio; la parola primordiale, sacra e creativa.

"Veda" (sanscrito) - insieme di "sacre scritture" dell'induismo. vedanta (sanscrito) - fine dei "Veda" o una delle ultime scuole filosofiche del pensiero hindu, tra i cui rappresentanti più insigni si annoverano Sankara, Ramanuja e Madva.

visio beatifica (latino) - "visione beatifica", visione diretta e immediata di Dio raggiunta, per lo più, dopo la morte da coloro che sono stati salvati; implica l'esperienza piena e

definitiva della comunione con Dio.

Visnu (sanskrito) - "colui che compie", uno degli Dei principali dell'induismo.

visnuita (sanskrito) - seguace del visnuismo, uno dei tre grandi orientamenti religiosi dell'induismo.

Vivekacudamani (sanskrito) - "gioia/diadema del discernimento", opera importante dell'advaita-vedanta, scritta da Sarikara, che tratta della distinzione tra la realtà vera e il mondo fenomenico.

BIBLIOGRAFIA *

[* Sono stato tentato di eliminare tutti i riferimenti bibliografici, per l'impossibilità di riportare l'esorbitante mole di letteratura che si va producendo. Con rammarico ho dovuto tralasciare i miei commentari sulle opere citate e un panorama bibliografico sull'argomento. Molti autori importanti e testi classici più sistematici sono stati omessi, mentre sono stati citati lavori meno noti.]

ABHISIKTANANDA (swami), 1986, "La montée au fond du coeur", OEIL, Paris.

AKHILANANDA (swami), 1949, "Hindu View of Christ", Branden, Boston. ALEGRE, Xavier et al. (a cura di), 1995, "Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre", Sal Terrae, Santander.

AMALADOSS, Michael et al. (a cura di), 1981, "Theologizing in India", (Raccolta di articoli presentati al Seminario [ITA] tenuto a Poona nel 1978), TPI, Bangalore.

AMALORPAVADASS, D.S. (a cura di), 1974, "Research Seminar on Non-Biblical Scriptures", NBCLC, Bangalore.

ATANASIO, Jevtic, 1996, "L'infinito cammino. Umanizzazzone di Dio e deificazione dell'uomo", Servitium-Interlogos, Sotto il Monte (Bergamo).

AUGSTEIN, Rudolf, 1972, "Jesus Menschensohn", Bertelsmann, München. BAIRD, William, 1977, "The Quest of the Christ of Faith. Reflections on the Bultmann Era", Word Books, Waco/Texas.

BALDINI, Massimo e ZUCAL, Silvano (a cura di), 1989, "Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès", Morcelliana, Brescia.

BALTHASAR, Hans Urs von, 1938, "Origenes. Geist und Feuer", Müller Salzburg.

—, 1961a, "Kosmiche Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners", Johannes Verlag, Einsiedeln, 2a ed. (trad. it. "Liturgia cosmica", AVE, Roma 1976).

—, 1961b, "Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik", vol. I: "Schau der Gestalt", Johannes Verlag, Einsiedeln (trad. it. "Gloria. Un'estetica teologica", vol. I, "La percezione della forma", Jaca Book, Milano 1994[3]).

—, 1980, "Kennt uns Jesus - Kennen wir Ihn?", Herder, Freiburg (trad. it. "Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?", Morcelliana, Brescia 1981; nuova ed. in "Gesù e il cristiano", Jaca Book, Milano 1998).

BARBAGLIO, Giuseppe e DIANICH, Severino, 1991, "Nuovo Dizionario di Teologia", Paoline, Milano, 6a ed.

BARR, James, 1970, "The Symbolism of Names in the Old Testament", "Bulletin of the John Ryland Library", 52 (1969-70), p.p. 11-29.

—, 1976, "Story and History in Biblical Theology", "The Journal of Religion", 56/1, p.p. 1-17.

BASTIAN, Hans-Dieter, 1969, "Theologie der Frage", Kaiser, München. BÄUMER, Bettina (a cura di), 1988, "Abhinavagupta: Paratrisika-vivarana", trad. ingl. con note di Jaideva Singh, Motilal Banarsidass, New Delhi.

— (a cura di), 1997, "Mysticism in Shaivism and Christianity", DK Printworld, New Delhi.

BAYART, Julian, 1966, "Cosmic Christ and our Evaluation of other Religions", "Clergy Monthly Supplement".

BELLET, Maurice, 1990, "Christ", Desclée, Paris.

BEN-CHORIN, Schalom, 1967, "Der Nazarener in jüdischer Sicht", List, München.

BENEDIKT, B. e SOBEL, A., 1992, "Der Streit um Drewermann", Sobel, Wiesbaden.

BENJAMIN, Roger, 1971, "Notion de personne et personnalisme chrétien", Mouton, Paris.

BERDJAIEV, Nikolaj, 1933, "Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne", Je serf, Paris (trad. it. "Spirito e libertà", Comunità, Milano 1947; nuova trad. francese Desclée de Brower, Paris 1984).

BOFF, Leonardo, 1983, "Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristologia critica para nuestro tiempo", Sal Terrae, Santander (trad. it. "Gesù Cristo liberatore", Cittadella, Assisi 1990[4]).

BORDONI, Marcello, 1991, "Cristologia" e "Gesù Cristo", in BARBAGLIO -DIANICH, 1991, p.p. 234-271; 530-568.

BORNE, Etienne, 1987, "Ideologie antipersonaliste", in

PAVAN - MILANO, 1987, p.p. 393-414.

BOTTERWECK, G. Johannes e RINGGREN, Helmer (a cura di), 1973 s.s., "Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament", Kohlhammer, Stuttgart (trad. it. "Grande lessico dell'Antico Testamento", Paideia, Brescia 1988).

BOULGAKOV, Serge [BULGAKOV, Sergej], 1982, "Du Verbe Incarné. L'Agneau de Dieu", L'Age d'Homme, Lausanne (trad. dall'or. russo "Agnets Bojii", Ymca, Paris 1933; trad. it. "Agnello di Dio. Il mistero del

Verbo incarnato", Città Nuova, Roma 1990).

BOUYER, Louis, 1960, "La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères", Aubier, Paris.

BRETON, Stanislas, 1981, "Unicité et monothéisme", Cerf, Paris.

BUBER, Martin (a cura di), 1984, "Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker", nuova ed. a cura di P. Sloterdijk, Diederichs, München. BÜCHNER, Frederick et al. (a cura di), 1974, "The Faces of Jesus", Rinerwood-Simon & Schuster, New York.

BULTMANN, Rudolf, 1958, "Jesus and the word", (trad. ingl.), Scribner's, New York.

—, 1958b, "Jesus Christ Mythology", Scribner's, New York.

BURI, Frits, 1969, "Der Pantokrator", Herbert Reich, Hamburg.

CABA, José, 1977, "El Jesus de los Evangelios", BAC, Madrid. CABADA-CASTRO, Manuel, 1975, "La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teorético a Dios", in VARGAS-MACHUCA, 1975. CATERINA DA SIENA, 1935, "Libro della divina dottrina", (ed. A. Levasti), Rizzoli, Milano.

CHATTERJEE, Margaret, 1963, "Our Knowledge of Other Selves", Asia Publishing House, Bombay.

COBB, John B., 1975, "Christ in a Pluralistic Age", Westminster, Philadelphia.

CONGAR, Yves, 1958, "Le mystère du temple", Cerf, Paris (trad. it. "Il mistero del tempio", Borla, Roma 1963).

—, 1981, "Le monothéisme politique et le Dieu-Trinité", "Nouvelle Revue Théologique", 103, p.p. 3-17.

CORBIN, Henry, 1981, "Le paradoxe du monothéisme", L'Herne, Paris (trad. it. "Il paradosso del monoteismo",

Marietti, Genova 1986). CROSSAN, John Dominic, 1991, "The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish-Peasant", Harper Collins, San Francisco.

CULLMANN, Oscar, 1957, "Christ et le temps", Delachaux & Niestlé, Neuchâtel (ed. or. "Christus und die Zeit", EVZ - Verlag, Zürich 1946; trad. it. "Cristo e il tempo", EDB, Bologna 1965).

DANESE, Attilio, 1984, "Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona", Città Nuova, Roma.

— (a cura di), 1986, "La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo", Città Nuova, Roma.

DANIELOU, Jean, 1961, "Message évangélique et culture hellénistique", Desclée, Tournai (trad. it. "Messaggio evangelico e cultura ellenistica", EDB, Bologna 1975).

—, 1968, "La Trinité et le mystère de l'existence", Desclée, Paris (trad. it. "La Trinità e il mistero dell'esistenza", Queriniana, Brescia 1989[2]).

DENZINGER, Henricus, 1967, "Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum", Herder, Barcinone.

DESCHNER, Karlheinz, 1990 s.s., "Kriminalgeschichte des Christentums", Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.

DES ROCHERS, John, 1977, "Christ the Liberator", Centre for Social Action, Bangalore.

"Dictionnaire de spiritualité", 1937-1995, Beauchesne, Paris, 17 voll. DI NICOLA, Giulia Paola, 1991, "Reciprocidad hombre/mujer", Narcea, Madrid.

DODD, Charles H., 1970, "The Founder of Christianity", Macmillan, New York, Fontana, e London 1973 (trad. it. "Il fondatore del cristianesimo", Elle Di Ci, Torino 1975).

DOGEN, Eihei, 1997, "Divenire l'Essere" - Shobogenzo Ghenjokan, (a cura della Comunità Vangelo e Zen), EDB, Bologna.

DORE, Joseph, 1984, "Jésus-Christ", in POUPARD, 1984, p.p. 847-858 (trad. it. in POUPARD, 1990, p.p. 779-793).

—, 1990, "Discesa agli inferi", in POUPARD, 1990, p.p. 558-562. DREWERMANN, Eugen, 1984-1985, "Tiefenpsychologie und Exegese", Walter, Olten-Freiburg, 2 voll.

—, 1995, "Dieu immédiat", Desclée, Paris.

—, 1987-1988, "Das Markus-Evangelium", Walter, Olten-Freiburg, 2 voll. (trad. it. "Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione", Queriniana, Brescia 1995).

DUPRE', Louis, 1987, "Mysticism", in ELIADE, 1987, vol. X, p.p. 245261 (trad. it. "Misticismo", in ELIADE, 1993 s.s., vol. III, p.p. 387404).

DUPUIS, Jacques, 1966, "The Cosmic Christ in the Early Fathers", "Indian Journal of Theology", p.p. 106-120.

—, 1977, "Jesus Christ and His Spirit: Theological Approaches", TPI, Bangalore.

—, 1989, "Jesus-Christ à la rencontre des religions", Desclée, Paris (trad. it. "Gesù Cristo incontro alle religioni", Cittadella, Assisi 1989).

—, 1994, "Who Do You Say I Am? Introduction to Christology", Orbis, Maryknoll/N.Y. (trad. it. "Introduzione alla cristologia", Piemme, Casale Monferrato 1993).

—, 1997, "Towards a Christian Theology of Religious Pluralism", Orbis, Maryknoll/N.Y. (trad. it. "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso", Queriniana, Brescia 1998).

DUQUOC, Christian, 1972, "Christologie II: Le Messie", Cerf, Paris (trad. it. "Cristologia II: il Messia", Queriniana, Brescia 1990[2]). —, 1977, "Dieu différent. Essai sur la symbolologie trinitaire", Cerf, Paris (trad. it. "Un Dio diverso", Queriniana, Brescia 19852).

EAGAN, Harvey D., 1984, "Christian Mysticism: the Future of a Tradition", Pueblo, New York.

EDWARDS, Denis, 1995, "Jesus the Wisdom of God", Orbis, Maryknoll/N.Y. ELIADE, Mircea (a cura di), 1987, "The Encyclopedia of Religion", Macmillan, New York, 16 voll. (per la trad. it. confronta la citazione seguente).

—, 1993 s.s., "Enciclopedia delle Religioni", Edizione Tematica Europea in 17 voll., a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Jaca Book, Milano (pubblicati sinora 6 voll.).

EVERS, Georg, 1993, "Asian, African and Latin American Contributions towards Christology", "Jahrbuch für kontextuelle Theologie", p.p. 174196.

FANON, Frantz, 1963, "Les damnés de la terre", Maspéro, Paris.

FEINER, Johannes e LOEHRER, Magnus (a cura di), 1970,"

Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik", vol. III, Benziger, Köln.

FELDER, Hilarius, 1953, "Jesus of Nazareth", Bruce, Milwaukee. FESTUGIERE, André Jean, 1936, "Contemplation et vie contemplative selon Platon", Vrin, Paris.

FLUSSER, David, 1968, "Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten", Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.

FORRESTER, Viviane, 1996, "L'horreur économique", Fayard, Paris (trad. it. "L'orrore economico", Ponte alle Grazie, Firenze 1997).

FORTE, Bruno, 1985, "Trinità come storia", Paoline, Milano.

FRAJO, Manuel, 1996, "El futuro del cristianismo", SM, Madrid.

FREI, Hans W., 1975, "The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology", Fortress, Philadelphia.

FRIEDLI, Richard, 1989, "Le Christ dans les cultures", Cerf, Paris. FRIES, Heinrich (a cura di), 1962, "Handbuch theologischer Grundbegriffe", Kösel, München, 2 voll.

—, 1981 (a cura di), "Jesus in den Weltreligionen", Eos, St. Otilien. FRYE, Northrop, 1982, "The Great Code: The Bible and Literature", H.C. Jovanovich, New York (trad. it. "Il grande codice. La Bibbia e la letteratura", Einaudi, Torino 1986).

GADAMER, Hans Georg, 1972, "Wahrheit und Methode", Mohr, Tübingen, 3a

ed. (trad. it. Verità e metodo, Bompiani, Milano 1996).

GADAMER, Hans Georg e VOGLER, Paul (a cura di), 1977, "Neue Anthropologie", Thieme, Stuttgart, 7 voll.

GALTIER, Paul, 1939, "L'unité du Christ: Etre, personne, conscience", Beauchesne, Paris.

—, 1947, "Les deux Adam", Beauchesne, Paris.

—, 1954, "La conscience humaine du Christ", Gregorianum, Roma. GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, 1953, "La possibilité de l'Incarnation sans aucune déviation panthéiste", "Angelicum", XXX, 4, p.p. 337-346. GEISELMANN, Joseph Rupert, 1962, "Jesus Christus", in FRIES, 1962, vol. I, p.p. 739-770.

GISPERSAUCH, George, 1974, "Biblical Inspiration as 'parama-vyanjana'?", in AMALORPAVADASS, 1974, p.p. 136-152.

GONZALEZ DE CARDEDAL, Olegario, 1975a, "Un problema teológico fundamental: la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica", in VARGAS-MACHUCA, 1975, p.p. 179-211.

—, 1975b, "Jesus de Nazaret. Aproximación a la Cristología", BAC, Madrid.

GONZALEZ FAUS, José Ignacio, 1984, "La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología", Sal Terrae, Santander.

—, 1995, "Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del dialogo a la diapraxis", in ALEGRE, 1995, p.p. 103-143.

—, 1996, "La cristología después del Vaticano II", Memoria académica, 1995-1996, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, p.p. 105-116.

GORT, Jerald D. et al. (a cura di), 1992, "On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality", Eerdmans, Grand Rapids/Mich.

GRAHAM, Aelread, 1947, "The Christ of Catholicism", Longmans, Green, London.

GRANT, Robert M., 1961, "The Earliest Lives of Jesus", Harper & Brothers, New York.

GRIFFIN, David R., 1973, "A Process Christology", Westminster, Philadelphia.

GRILLMEIER, Alois, 1975, "Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven", Herder, Freiburg.

GRILLMEIER, Alois e SCHMAUS, Michael (a cura di), 1965, "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. III, fasc. Ia, Herder, Freiburg.

GUARDINI, Romano, 1939, "Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen", Werkbund, Wurzberg.

—, 1953, "Vom Wesen katholischer Weltanschauung", Nachwort von Heinrich Fries, Hess, Basel (trad. it. "La visione cattolica del mondo", Morcelliana, Brescia 1994).

—, 1958, "Die menschliche Wirklichkeit des Herrn", Werkbund, Wurzberg (trad. it. "La realtà umana del Signore", Morcelliana, Brescia 1970). —, 1963, "Unterscheidung des Christlichen", Grünewald, Mainz.

HAAS, Alois M., 1971, "Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse", Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz.

—, 1979, "Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik", Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz.

—, 1996, "Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik", Suhrkamp, Frankfurt.

HAMERTON-KELLY, R. G., 1973, "Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament", Cambridge University Press, Cambridge.

HARTMANN, Franz, 1890, "The Life and Doctrines of Jacob Boehme", Occult Publication, Boston.

HAUSHERR, Irénée, 1955, "Direction spirituelle en Orient autrefois", Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.

HAVEN-SMITH, Lance de, 1997, "How Jesus planned to overthrow the Roman

Empire", "Religious Studies and Theology", XVI, 1 (June) p.p. 48-59. HEALY, Kathleen, 1990, "Christ as Common Ground. A Study of Christianity and Hinduism", Duquesne University Press, Pittsburgh. HEGERMANN, Harald, 1961, "Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum", Akademie, Berlin. HEIDEGGER, Martin, 1966, "Einführung in die Metaphysik", Niemeyer, Tübingen, 3a ed. (trad. it. "Introduzione alla metafisica", Mursia, Milano 1990).

HEILER, Friedrich, 1961, "Erscheinungsformen und Wesen der Religion", Stuttgart.

"Hermès - Recherches sur l'expérience spirituelle", 1981, "Les voies de la mystique ou l'accès au sans-accès", vol. I, Nouvelle Série, Deux Océans, Paris.

HOCKEL, Alfred, 1965, "Christus der Erstgeborene", Patmos, Düsseldorf. HODGSON, Peter C., 1971, "Jesus - Word and Presence. An Essay in Christology", Fortress, Philadelphia.

HOFFMAN, Bengt R., 1976, "Luther and the Mystics", Augsburg, Minneapolis.

HOLBÖCK, Ferdinand e SARTORY, Thomas (a cura di), 1962, "Mysterium Kirche", Müller, Salzburg, 2 voll.

ISAAC, Augustine, 1974, "Jesus the Rebel", Sallak Publications, Mangalore.

ISHANAND Vempeny, 1988, "Krshna and Christ", Ishvani Kendra, Pune, e Gujarat Sahitya Prakash, Anand.

JASPERS, Karl, 1963, "Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung", Piper, München (trad. it. "La fede filosofica", Marietti, Torino 1973).

JIMENEZ DUQUE, Baldomero e SALA BALUST, Luis (a cura di), 1969, "Historia de la espiritualidad", Flors, Barcelona, 4 voll.

JUNG, Carl-Gustav, 1963, "Erinnerungen, Träume, Gedanken", (a cura di A. Jaffé), Rascher, Zürich (trad. it. "Ricordi, sogni, riflessioni", Rizzoli, Milano 1992).

KAHLEFELD, Heinrich, 1981, "Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien", Knecht, Frankfurt.

KASPER, Walter, 1974, "Jesus der Christus", Grünewald, Mainz (trad. it. "Gesù il Cristo", Queriniana, Brescia 1996).

KEENAN, John P., 1989, "The Meaning of Christ", Orbis, Maryknoll/N.Y. KENDALL, Daniel e O'COLLINS, Gerald, 1992, "The Faith of Jesus", "Theological Studies", 53, p.p. 403-423.

KERENYI, Karoly, 1976, "Dionysios. Archetypal Image of Indestructible Life", Princeton University Press, Princeton/NJ. (ed. or. "Dionysos", Darmstadt 1976; trad. it. "Dioniso", Adelphi, Milano 1993).

KITTEL, Gerhard e FRIEDRICH, Gerhard (a cura di), 1964-1974, "Theological Dictionary of the New Testament", (trad. e cura ed. ingl. di G. W. Bromiley), Eerdmans, Grand Rapids/Mich. (ed. or. "Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", Kohlhammer, Stuttgart 1933 s.s.; trad. it. "Grande lessico del Nuovo Testamento", Paideia, Brescia, 1965-1992, 16 voll.).

KITTEL, Gisela, 1989-1990, "Der Name über alle Namen", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2 voll.

KLOSTERMAIER, Klaus K., 1997, "The Hermeneutic Center", "Journal of Ecumenical Studies", 34/2 (Spring), p.p. 159-170.

KNITTER, Paul F., 1985, "No Other Name?", Orbis, Maryknoll/N.Y. (trad. it. "Nessun altro nome?", Queriniana, Brescia 1991).

KOYAMA, Kosuke, 1984, "Mount Fuji and Mount Sinai", Orbis, Maryknoll/N.Y.

KREMPEL, A., 1952, "La doctrine de la relation chez saint Thomas", Vrin, Paris.

KRÖGER, Athanasius, 1967, "Mensch und Person: Moderne

Personbegriffe in der katholischen Theologie", Paulus, Recklinghausen.

KUSCHEL, KJ., 1978, "Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur", Benziger, Zürich-Köln, e Gerd Mohn, Gutersloh.

—, 1990, "Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung", Piper, München (trad. it. "Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo", Queriniana, Brescia 1996). LAMARCHE, P., 1965, "Einführung in die biblische Christologie", in SCHMAUS - GRILLMEIER, 1965, vol. III, fasc. I a, p.p. 1-16.

LAMOTTE, Etienne, 1958, "Histoire du Bouddhisme indien", Publications Universitaires, Louvain.

LATTANZI, Ugo, 1937, "Il primato universale di Cristo secondo le S. Scritture", Lateranum, Roma.

LEANNEY, A.R.C., 1967, "The Letters of Peter and Jude. The Cambridge Bible Commentary", Cambridge University Press, Cambridge.

LEE, Bernard J., 1993, "Jesus and the Metaphors of God. The Christs of the New Testament", Paulist Press-Stimulus, New York.

LEEUW, Gerardus van der, 1956, "Phänomenologie der Religion", Paul Siebeck, Tübingen (trad. it. "Fenomenologia della religione", Boringhieri, Torino 1975).

LEFEBURE, Leo D., 1993, "The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue", Orbis, Maryknoll/N.Y.

LIEBAERT, Jacques, 1965, "Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon", in SCHMAUS - GRILLMEIER, 1965, vol. III, fasc. I, p.p. 19-127.

LIMONE, Giuseppe, 1988, "Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica, diritto", in "Emmanuel Mounier", Edizione Scientifiche Italiane, Napoli-Roma, 2 voll.

LOEHRER, Magnus e FEINER, Johannes (a cura di), 1970, "Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik", vol. III, Benziger, Köln.

LONGERGAN, Bernard J. F., 1977, "The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology", Westminster, Philadelphia.

LUBAC, Henri de, 1953, "Méditation sur l'Eglise", Aubier,

Paris, 3a ed. (trad. it. "Meditazione sulla chiesa", in "Opera Omnia", vol. 8, Jaca Book, Milano 1993[3]).

—, 1965, "Le mystère du surnaturel", Aubier, Paris, 3a ed. (trad. it. "Il mistero del soprannaturale", in "Opera Omnia", vol. II, Jaca Book, Milano 1978).

—, 1974, "Pic de la Mirandole", Aubier, Paris (trad. it. "Pico della Mirandola", in "Opera Omnia", vol. 29, Jaca Book, Milano 1994[2]).

—, 1979, "Mistica e mistero cristiano", trad. it., in "Opera Omnia", vol. 6, Jaca Book, Milano.

MAISCH, Ingrid e VÖGTLE, Anton, 1969, "Jesus Christ". I. "Biblical", in RAHNER, 1969, p.p. 174-183.

MARTIN, R. P., 1967, "Carmen Christi. Philippians II 5-11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship", Cambridge University Press, Cambridge.

MARTIN-VELASCO, Juan, 1995, "La experiencia cristiana de Dios", Trotta, Madrid.

MASCARENHAS, Hubert Olympius, 1953, "St. Thomas Aquinas and the medieval scholastics", in RADHAKRISHNAN, 1953, vol. II, p.p. 149-169. MASSA, Willi, 1995, "Der universale Christus", Neumühle, MettlachTünsdorf.

MAY, John d'Arcy, 1990, "Christus Initiator. Theologie im Pazifik", Patmos, Düsseldorf.

McGINN, Bernard, 1992, "The Foundations of Mysticism", Crossroad, New York.

MENACHERRY, Cheriyan, 1996, "Christ: The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of R. Panikkar", Lang, Frankfurt. MERSCH, Emile, 1933, "Le Corps Mystique du Christ", Lessianum, Louvain, 2 voll.

—, 1949, "La Théologie du Corps Mystique", Desclée, Paris (Edit. Universelle, Bruxelles), 2 voll.

MILANO, Andrea, 1984, "Persona in Teologia", Dehoniane, Napoli.

—, 1987, "La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio", in PAVAN - MILANO, 1987, p.p. 1-286.

MITCHELL, Donald W., 1991, "Spirituality and Emptiness", Paulist Press, New York.

MOLINOS, Miguel de, 1976 (1675), "Guia espiritual", (edición crítica de J. I. Tellechea), Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid. MOMMAERS, Paul e VAN BRAGT, Jan,

1995, "Mysticism: Buddhist and Christian", Crossroad, New York.

MONCHANIN, Jules, 1985, "Théologie et spiritualité missionnaires", Beauchesne, Paris.

MONTEFIORE, Hugh W., 1966, "Towards a Christology for Today", in "Soundings", a cura di A. R. Vidler, Cambridge University Press, Cambridge.

MOORE, Sebastian, 1967, "God is a New Language", Newman, Westminster/Maryl.

MORAN, Gabriel, 1992, "Uniqueness", Orbis, Maryknoll/N.Y.

MOUNIER, Emmanuel, 1936, "Manifeste au service du personnalisme", Paris (trad. it. "Manifesto al servizio del personalismo comunitario", Ecumenica, Bari 1982).

—, 1950, "Feu la Chrétienté. Carnets de route", Seuil, Paris.

—, 1952, "Personalism", Routledge & Kegan Paul, London (ed. or. "Le Personnalisme", PUF, Paris 1992[15]; trad. it. "Il personalismo", AVE, Roma 1989).

MOUNT SAVIOUR MONASTERY, 1972, "On the Experience of God", 15 Papers by several monks OSB, "Monastic Studies", 9 (Autumn).

MOUROUX, Jean, 1952, "L'expérience chrétienne. Introduction à la Théologie", Aubier, Paris.

MÜHLEN, Heribert, 1966, "Der Heilige Geist als Person", Ascendorff, Münster, 3a ed.

—, 1968, "Una mystica Persona", Schöningh, München, 3a ed.

NEDONCELLE, Maurice, 1942, "La réciprocité des consciences", PUF, Paris.

—, 1944, "La personne humaine et la nature", PUF, Paris.

—, 1970, "Explorations personnalistes", Aubier, Paris.

NEWBIGIN, Leslie, 1978, "Christ and the Cultures", "Scottish Journal of Theology", Edinburgh, XXXI, 1, p.p. 1-22.

NIEREMBERG, Juan Eusebio, 1640, "Diferencia entre lo temporal y lo eterno", Madrid (ad oggi sessanta edizioni).

NISHITANI, Keiji, 1982, "Religion and Nothingness", University of California Press, Berkeley.

NOLAN, Albert, 1976, "Jesus before Christianity". The Gospel of Liberation, DLT, London (trad. it. "Gesù prima del cristianesimo", EDB, Bologna 1986).

NURBAKSHSH, Javad, 1996, "Jesus a los ojos de los sufies", Darek-Nyumba, Madrid (trad. it. "Gesù secondo i sufi", Nur, Milano 1993). O'COLLINS, Gerald e KENDALL, Daniel, 1992, "The Faith of Jesus", "Theological Studies", 53, p.p. 403-423.

OHASHI, Ryosuke (a cura di), 1990, "Die Philosophie der Kyoto-Schule", Alber, München.

OLSCHAK, Blanche Christine, 1987, "Perlen alttibetischer Literatur", Im Waldgut, Wald, Schweiz.

ORBE, Antonio (a cura di), 1985, "Il Cristo", vol. I: "Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo", Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

ORTEGA, Augusto Andrés, 1970, "Cristo: su conciencia humana y su persona divina", in ZUBIRI, 1970, vol. I, p.p. 91-119.

OZAKI, Makoto, 1990, "Introduction to the Philosophy of Tanabe",

Rodolpi B.V., Amsterdam.

PANIKKAR, Raimon, 1963/VI, "Humanismo y Cruz", Rialp, Madrid.

—, 1966/XII, "Maya e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo", Abete, Roma.

—, 1972/II, "El concepto de naturaleza", CSIC, Madrid.

-- , 1972/6, "Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Supernatural", (Conferenza inaugurale all'Istituto ecumenico di studi avanzati di teologia), Tantur, Jerusalem, p.p. 1-81.

—, 1972/14, "'Super hanc petram'. Due principi ecclesiologici: la roccia e le chiavi", in "Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa", Paideia, Brescia, p.p. 135-145.

—, 1975/XXIV, "Spiritualità indù", Morcelliana, Brescia.

—, 1975/1, "El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teologia de la liberación", in VARGAS-MACHUCA, 1975, p.p. 133-175.

—, 1975/3, "Verstehen als Überzeugtsein", in GADAMER - VOGLER, vol. VII, p.p. 132-167.

—, 1977/XXV, "The Vedic Experience. Mantramanjari", University of California Press, Los Angeles, e DLT, London (trad. it. "L'esperienza vedica", Rizzoli, Milano, in stampa).

—, 1980/1, "Che accade all'uomo quando muore? Una

riflessione interculturale su una metafora", Bozze, Roma, 5/6, p.p. 117-136.

—, 1981/9, "Per una lettura transculturale del simbolo", "Quaderni di psicologia infantile", 5, p.p. 53-91; 113-123.

—, 1981/X, "The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany", Orbis, Maryknoll/N.Y., 2a ed. (ed. riv. di "Il Cristo sconosciuto dell'induismo", Vita e Pensiero, Milano 1976).

—, 1983/XXVII, "Myth, Faith and Hermeneutic", ATC, Bangalore, 2a ed. (trad. it. "Mito, fede ed ermeneutica", Jaca Book, Milano, in stampa). —, 1986/10, "The Threefold Linguistic Intrasubjectivity", "Archivio di Filosofia", Roma, LIV, 1/3, p.p. 593-606.

—, 1989/XXIII, "Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo", Cittadella, Assisi.

—, 1989/3, "Reader's Response", "International Bulletin of Missionary Research", New Haven, XIII, 2, p. 80.

—, 1990/32, "The pluralism of truth", Worldfaith instght, New York e London, XXV (October), p.p. 7-16.

—, 1991/46, "Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Inculturation", in PATHIL, 1991, p.p. 252-299.

—, 1992/47, "Are the Words of Scripture Universal Religious Categories? The Case of the Christian Language for the Third Millenium", "Archivio di Filosofia", Roma, p.p. 377-387.

—, 1993/XXXIII, "The Cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness", Orbis, Maryknoll/N.Y.

—, 1993/XXXIV, "Ecosofia: La nuova saggezza per una spiritualità della terra", Cittadella, Assisi.

—, 1994/48, "Neither Christomonism nor Christodualism", "Jeevadhara", Kottayam, XXIV, 142 (July), p.p. 336-338.

—, 1994/XXXIX, "La nuova innocenza II", CENS, Milano.

—, 1996/XIX, "El silencio del Buddha", Siruela, Madrid (ed. riv. di "Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha", Borla, Roma 1992[2]).

—, 1997/XXXIX, "La experiencia filosòfica de la India", Trotta, Madrid.

PARAPPALLY, Jacob, 1995, "Emerging Trends in Indian Christology", Indian Institute of Spirituality, Bangalore.

PARENTE, Pietro, 1951, "L'io di Cristo", Morcelliana, Brescia.

—, 1952, "Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio", Urbaniana, Roma.

PATHIL, Kuncheria (a cura di), 1991, "Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective", ISPCK, Delhi.

PAVAN, Antonio e MILANO, Andrea (a cura di), 1987, "Persona e Personalismo", Dehoniane, Napoli.

PELIKAN, Jaroslav, 1965, "The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History. A dilemma of the Third Century", John Knox, Richmond/Virg.

—, 1987, "Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture", Harper & Row, New York.

PETERSON, Erik, 1983, "Il monoteismo come problema politico", Queriniana, Brescia (ed. or. ted. del 1935).

PIENDA, Jesus Avelino de la, 1982, "Antropologia trascendental de Karl Rahner", Universidad de Oviedo, Oviedo.

PIERIS, Aloysius, 1988, "An Asian Theology of Liberation", Orbis, Maryknoll/N.Y. (trad. it. "Una teologia asiatica della liberazione", Cittadella, Assisi 1990).

POUPARD, Paul et al. (a cura di), 1984, "Dictionnaire des Religions", PUF, Paris (per la trad. it. confronta la citazione seguente).

—, 1990, "Grande dizionario delle religioni", Cittadella, Assisi, e Piemme, Casale Monferrato.

QUELL, Gottfried, 1967, "Pater", in KITTEL - FRIEDRICH, 1964 s.s., vol. V, p.p. 959-974.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli (a cura di), 1952-1953, "History of Philosophy Eastern and Western", Allen & Unwin, London, 2 voll. RAHNER, Hugo, 1964, "Symbole der Kirche", Müller, Salzburg.

RAHNER, Karl et al. (a cura di), 1969, "Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology", Palm, Montreal (ed. or. ted. Herder, Freiburg 1969).

RAHNER, Karl e THUSING, Wilhelm, 1972, "Christologie. Systematisch und exegetisch", Herder, Freiburg.

RATZINGER, Joseph, 1993, "Le Christ, la foi et le défi des cultures", (Conferenza a Hong Kong), "La documentation catholique", 2120, 16.VII.1995.

RAVIER, A. (a cura di), 1964, "La mystique et les mystiques", Desclée, Paris.

RAVINDRA, Ravi, 1990, "The Yoga of the Christ in the Gospel According to St. John", Element Books, Longmead.

RENWART, Lion, 1993, "Image de Dieu, image de l'homme", "Nouvelle Revue Théologique", 115, p.p. 85-104.

RICOEUR, Paul, 1990, "Soi-même comme un autre", Seuil, Paris (trad. it. "Sé come un altro", Jaca Book, Milano 19993).

RINGGREN, Helmer, 1973, "ab-Galâ", in BOTTERWECK - RINGGREN, 1973, vol. I, coll. 1-19 (trad. it. in "Grande lessico dell'Antico Testamento", vol. I, Paideia, Brescia 1988).

ROBINSON, John A. T., 1973, "The Human Face of God", Westminster, Philadelphia (trad. it. "Il volto umano di Dio", Queriniana, Brescia 1974).

—, 1979, "Truth is Two-Eyed", SCM, London.

ROMBACH, Heinrich, 1991, "Der kommende Gott: Hermetik - eine neue Weltsicht", Rombach, Freiburg.

ROSENBERG, Alfons, 1986, "Jesus der Mensch. Ein Fragment", Kösel, München.

ROVIRA BELLOSO, Joseph Maria, 1984, "La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme", Ed. 62, Barcelona.

RUH, Kurt, 1990, "Geschichte der abendländischen Mystik", vol. I: "Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts", Beck, München (trad. it. "Storia della mistica occidentale", vol. I: "Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo", Vita e Pensiero, Milano 1995).

--, 1991, vol. II.

--, 1996, vol. III.

RUHBACH, Gerhard e SUDBRACK, Josef (a cura di), 1984, "Grosse

Mystiker", Beck, München.

RUPP, George, 1973, "Religious Pluralism in the Context of an Emerging World Culture", "Harvard Theological Review", LXVI, p.p. 207-218.

—, 1974, "Christologies and Cultures. Towards a Typology of Religious Worldviews", The Hague, e Mouton, Paris.

SALA BALUST, Luis e JIMENEZ DUQUE, Baldomero (a cura di), 1969, "Historia de la espiritualidad", Flors, Barcelona, 4

voll. SANTIAGO-OTERO, Horacio, 1970, "El conocimiento de Cristo en cuanto hombre", Universidad de Navarra, Pamplona.

SCHEEBEN, Matthias Joseph, 1941, "Die Mysterien des Christentums", (a cura di J. Hofer), Herder, Freiburg (trad. it. "Il mistero di Cristo", EMP, Padova 1984).

SCHESTOW, Leo (Le Sesto/Chesto), 1994, "Athen und Jerusalem", Matthes & Seitz, München (trad. di "Afini i Iérusalim", 1951).

SCHILLEBEECKX, Edward, 1963, "Christ: the Sacrament of the Encounter with God", Sheed & Ward, New York (trad. it. "Cristo: sacramento dell'incontro con Dio", San Paolo, Cinisello Balsamo 1994[10]).

—, 1985, "The Schillebeeckx Reader", (a cura di R. Schreiter), Crossroad, New York.

SCHIWY, Günther, 1990, "Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter", Kösel, München.

SCHMAUS, Michael e GRILLMEIER, Alois (a cura di), 1965, "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. III, fasc. Ia, Herder, Freiburg.

SCHNACKENBURG, Rudolf, 1970, "Christologie des Neuen Testamenten", in FEINER - LOEHRER, 1970, vol. III, p.p. 227-388.

SCHOONENBERG, Piet, 1971, "The Christ. A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ, Seabury", New York.

SCHREITER, Robert J. (a cura di), 1991, "Faces of Jesus in Africa", Orbis, Maryknoll/N.Y.

SCHRENK, Gottlob, 1967, "Pater", in KITTEL - FRIEDRICH, 1964 s.s., vol. V, p.p. 945-959; 974-1022.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth, 1994, "Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology", Continuum, New York.

SHERRARD, Philip, 1992, "Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology", Golgonooza, Ipswich.

—, 1995, "The Greek East and the Latin West (A study in the Christian Tradition", Denise Harvey, Limni, Grecia (ed. or. Oxford University Press, Oxford 1959).

SIMONSON, Conrad, 1972, "The Christology of the Faith and Order Movement", Brill, Leiden.

SMET, Richard de, 1976a, "The Discovery of the Person", "Indian Philosophical Quarterly", IV, 1, p.p. 1-23.

—, 1976b, "The Rediscovery of the Person", "Indian Philosophical Quarterly", IV, 3, p.p. 413-426.

SMITH, Huston, 1992, "Is There a Perennial Philosophy?", in "Revisioning Philosophy", a cura di J. Ogilvy, SUNY, Albany, p.p. 247-262.

SOARES-PRABHU, George, 1981, "The Historical Critical Method. Reflections on its Relevance for the Study of the Gospels in India Today", in AMALADOSS, 1981, p.p. 314-367.

SOBRINO, Jon, 1976, "Cristologia desde América Latina", Centro de Reflexión Teológica, México (trad. ingl. "Christology at the Crossroads", Orbis, Maryknoll/N.Y. 1978).

SOPHRONY (archimandrita), 1978, "His Life is mine", Mowbrays, London. STÖCKLI, Thomas (a cura di), 1991, "Wege zur Christus-Erfahrung", Goetheanum, Dornach.

STRACK, Hermann L. e BILLERBECK, Paul, 1922-1928, "Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch", C.H. Beck, München, 6 voll.

SUDBRACK, Josef e RUHBACH, Gerhard (a cura di), 1984, "Grosse Mystiker", Beck, München.

SUGIRTHARAJAH, R. S. (a cura di), 1993, "Asian Faces of Jesus", Orbis, Maryknoll/N.Y.

SWIDLER, Leonard, 1988, "Jeshua. A Model for Modern's", Sheed & Ward, Kansas City.

TERESA DE JESUS, 1967, "Obras Completas", (a cura di Efrén de la Madre de Dios e O. Steggink), BAC, Madrid (per la trad. it. confronta la citazione seguente).

—, 1985, (SANTA TERESA D'AVILA), "Opere", Postulazione generale OCD, Roma.

THIBAUT, René, 1942, "Le sens de l'Homme-Dieu", Desclée, Paris. THISELTON, C.A., 1974, "The Supposed Power of Words in the Biblical Writings", "Journal of Theological Studies", 25, p.p. 283-299.

THOMAS, M. M., 1987, "Risking Christ for Christ's Sake", WCC Publications, Geneva.

THOMPSON, William M., 1985, "The Jesus Debate. A Survey and Synthesis", Paulist Press, New York.

TILLIETTE, Xavier, 1990a, "Cristo e i Filosofi", in POUPARD, 1990, p.p. 424-430.

—, 1990b, "Le Christ de la philosophie", Cerf, Paris.

—, 1993, "Le Christ des philosophes", Culture et vérité, Namur. TOMATIS, Francesco, 1994, "Kenosis del logos", Città Nuova Roma. TREBOLLE, Julio, 1995, "La otra teodicea biblica: el mai que procede de Dios", Iglesia Viva, 175-176, p.p. 139-149.

TRESMONTANT, Claude, 1983, "Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles", OEIL, Paris.

TUROLDO, David Maria, 1996, "La parabola di Giobbe. "L'inevitabile mia storia"", Servitium, Sotto il Monte (Bergamo).

UNNO, Taitetsu (a cura di), 1989, "The Religious Philosophy of Nisihitani Keiji", Asian Humanities Press, Berkeley.

—, 1990, "The Religious Philosophy of Tanabe Hajime", Asian Humanities Press, Berkeley.

VANNINI, Marco, 1989, "Praedica Verbum. La generazione della parola del silenzio in Meister Eckhart", in BALDINI - ZUCAL, p.p. 17-31. VANNUCCI, Giovanni, 1978, "Il libro della preghiera universale", LEF, Firenze.

VARGAS-MACHUCA, Antonio (a cura di), 1975, "Teologia y mundo contemporaneo (Homenaje a K. Rahner)", Cristiandad, Madrid.

—, 1992, "Jesus fundador del Cristianismo?", "Biblia y Fe", 54, p.p. 301-312.

VENKATESANANDA (swami), 1983, "Christ, Krishna and You", Chiltern Yoga Foundation, San Francisco.

VERMES, Geza, 1973, "Jesus the Jew", Collins, London (trad. it. "Gesù l'ebreo", Borla, Roma 1983).

WALDENFELS, Hans, 1985, "Kontextuelle Fundamentaltheologie", Schöningh, Paderborn (trad. it. "Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo", San Paolo, Cinisello Balsamo 1988).

WARE, Robert C., 1974, "Christology in Historical Perspective", "The Heythrop Journal", XV/1, p.p. 53-69.

WEISCHEDEL, Wilhelm, 1975, "Der Gott der Philosophen", Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2 voll., 3a ed. (trad. it. "Il Dio dei filosofi", 2 voll., Il Melangolo, Genova 1988-1991). WHITHERINGTON, Ben, 1990, "The Christology of Jesus", Fortress, Minneapolis.

WILFRED, Felix (a cura di), 1992, "Leave the Temple.

Indian Paths to Human Liberation", Orbis, Maryknoll/N.Y.

WILKE, Annette, 1995, "Ein Sein - Ein Erkennen", Lang, Bern.

WILLIAMS, Anna N., 1997, "Deification in the Summa Theologiae: a Structural Interpretation of the prima pars", "the Thomist", 61, 2 (April), p.p. 219-255.

WONG, Joseph H. P., 1984, "Logos-Symbol in the Christology of Karl Barth", LAS, Roma.

WOODS, Richard, 1992, "I am the Son of God: Eckhart and Aquinas on the Incarnation", "Eckhart Review", Eckhart Society, London, June, p.p. 27-46.

WORLD SCRIPTURES, 1991, "A Comparative Anthology of Sacred Texts", a cura della International Religious Foundation, Paragon, New York. XIBERTA, Bartholomeus, 1954, "Tractatus de Verbo Incarnato", CSIC, Matriti, 2 voll.

—, 1955, "Enchiridion de Verbo Incarnato", CSIC, Matriti.

ZUBIRI, Xavier, 1970, "Homenaje a Xavier Zubiri", EMC, Madrid, 2 voll. —, 1975, "El problema teológico del hombre", in VARGAS-MACHUCA, 1975, p.p. 55-64.

NOTE

Note alla Presentazione.

N. 1. Raimon Panikkar, "Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk", Albin Michel, Paris 1998, Coll. L'expérience intérieure.

N. 2. Ibid, p.p. 16-17.

N. 3. Panayotis Nellas, "Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise", Cerf, Paris 1989, p. 26.

Note alla Prefazione.

N. 1. Per omologare tutte le citazioni dei testi classici non si è fatta eccezione con i testi biblici e si è seguito il costume più antico di citare la prima divisione (libro, parte o capitolo) in numero ordinale.

N. 2. Questa è l'impressione che colgo dalla lettura, ricca e profonda, delle opere tanto ammirate di autori come Balthasar, Barth, Bonhoffer, Brunner, Bultmann, Congar, Feuerbach, Garrigou-Lagrange, Jaspers, Lévinas, Lonergan, de Lubac, Mancini, Rahner, Scheeben, Schmaus, Tillich, per non citarne che alcuni recenti e tralasciando i contemporanei.

N. 3. E' tristemente significativo come "il corpo di Cristo", ("to soma tou Christou") (Col II,17), in questo e in numerosi altri passi sia stato fatto sparire in tante traduzioni moderne. Paura del corpo?

Parte prima.

Note al capitolo 1.

N. 1. Confronta tra molti un breve riassunto in Evers (1993).

N. 2. Monchanin (1985) 157: "La mystique de Dieu est nécessairement au terme de la mystique du Christ".

N. 3. Gonzalez Faus (1996) 107-111.

N. 4. Borne (1987) 398.

N. 5. Confronta una critica in Panikkar (1983/XXVII) 321-334.

N. 6. Dogen (1997) 13.

Note al capitolo 2.

N. 1. Confronta Panikkar (1992/47).

N. 2. Da Aristotele in poi (Met. XII,4) questo "apophainestai" (apparire) è stato considerato la rivelazione dell'essere. Confronta Heidegger (1966) 77: "Sein west als Erscheinen" [L'essere manifesta la sua essenza nell'apparire]. Confronta l'intero capitolo "Sein und Schein" (75-88) e anche "das "leghein des logos als apophainesthai", zum-sich-zeigen-bringen" (130) [il dire del "logos" in quanto manifestazione]. Riportiamo questa citazione per evidenziare la profonda unità culturale dell'Occidente - da Parmenide un poi.

N. 3. Confronta Mt IV,1 e Mc I,12, che ci parlano di Gesù "guidato dallo Spirito".

N. 4. "Phaneros" (come "phanos") ha come prumo significato "lucente", da "phainos" (portare alla luce) ("phos" è luce - principalmente del sole -, dalla radice "bha", da cui: evidente, manifesto, visibile, aperto). In un altro contesto avrei scelto come titolo per questo libro "Christaloka": lo splendore, la luce del Cristo. La cristofania vorrebbe essere lo splendore del Mistero (che i cristiani chiamano cristico) visibile a tutti - benché in forme diverse.

N. 5. Confronta Panikkar (1997/XXXIX) 25-37.

N. 6. Confronta le illuminanti pubblicazioni di Xavier Tilliette sulle riflessioni dei "filosofi" (ufficiali dell'epoca moderna) sulla figura di Cristo. Confronta un riassunto in Tilliette (1990a) 424-430 e più specificatamente Tilliette (1990b e 1993). Confronta anche le pagine brillanti di Milano (1987).

N. 7. "Animi assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatto" [un'assidua e impetuosa attività dello spirito rivolta a qualcosa con grande impegno] ("De inventione" I,25).

N. 8. I tre momenti dassici dell'attività propriamente umana sono, secondo le "Upanishad", "sravana" o ascolto della parola (dei "Veda" e dei saggi), "manana" o sforzo per capire (operazione propria della mente - "manas") e "nididhyasana" o assimilazione contemplativa di modo che uno diventa ciò che conosce, e implica quindi la prassi.

N. 9. Jaspers (1963) 52. Anche Benedetto Croce affermò che "non possiamo non dirci cristiani".

N. 10. Confronta Schüssler-Fiorenza (1994) come esempio di un'abbondante bibliografia attuale.

N. 11. Ogni volta appare più chiara alla mente contemporanea la problematica dell'incongruenza monoteista all'interno del monoteismo. La bibliografia è immensa dopo il testo "Der Monotheismus als politisches Problem" di Erik Peterson [1983 (1935)]. Confronta Congar (1981), Breton (1981) oltre alle opere sulla Trinità. Un caso a sé è la profonda opera di Corbin (1981). Per una sintesi brillante sulla problematica del passaggio dal monoteismo alla Trinità confronta Milano (1987).

N. 12. "Expositio" V,6 ("Opera omnia", Basileae 1572, p.p. 300 s.s.), in de Lubac (1974) 83, che presenta altri testi e ne fa un magistrale commento.

N. 13. Clemente Alessandrino, "Protrepticus" XI.

N. 14. Confronta i diversi articoli sulla divinizzazione nel "Dictionnaire de Spiritualité": "Divinisation" (1957) III, coll. 13701459. E' significativo che gli studi si fermino al diciassettesimo secolo, come se questa dottrina non fosse più centrale. C'è anche un breve articolo su "Union à Dieu", vol XVI, coll. 40-61 (e naturalmente altri su mistica e grazia). Per uno studio sintetico della fedeltà alla tradizione patristica di Meister Eckhart, a differenza di Tommaso d'Aquino, confronta Woods (1492).

N. 15. Clemente Alessandrino, "Protrepticus" I,9, in Bouyer (1960) 334.

N. 16. Ireneo di Lione, "Adversus haereses" III,19 (PG 7,939).

N. 17. Ibid v (PG 7,1120).

N. 18. Atanasio, "De incarnatione verbi" LIV (PG 25,192).
Confronta il commento di Bouyer (1960) 496-501.

N. 19. Gregorio Nazianzeno, in Sherrard (1992) 26.

N. 20. Massimo il Confessore, "Ambigua" (PG 90,1084).

N. 21. San Gregorio il Teologo: "ina ghenomai tosouton theos oson ekeinos anthropos" [affinché io diventi talmente Dio quanto lui uomo] ("Oratio theologica" III,19; PG 36,100 a). Questo è ciò che san Massimo il Confessore chiama "kalè antistrophé" [il bel capovolgimento], in Hausherr (1955) 307.

N. 22. Eckhart, "In Johan" (LW III-118).

N. 23. "L'uomo è una proiezione formale della stessa realtà divina; è un modo finito di essere Dio. Dio è trascendente 'nella' persona umana, essendo questa deiformemente Dio... il cristianesimo è la religione della deiformità. Da qui deriva il fatto che il carattere esperienziale del cristianesimo è la suprema esperienza teologale"; Zubiri (1975) 62.

N. 24. "da nobis... eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps...".

N. 25. Per Gesù come uomo confronta Mt XI,19; XXVI,72-74; Lc XXII,4.6 14; e almeno 19 volte in Gv.

N. 26. Confronta "RV" X,90 e altri testi in Panikkar (1977/XXV) 72 s.s.

Note al capitolo 3.

N. 1. Confronta Schestow (1994) 309-324 per un'appassionata e intelligente difesa di questo atteggiamento. Confronta anche più avanti.

N. 2. Confronta Guardini (1953) con gli importanti commenti di Heinrich Fries.

N. 3. E' significativo notare quasi l'imbarazzo di una certa esegesi moderna di fronte al senso di questo verbo (confronta Hauck in Kittel, 1964-1974, IV, 57 4s.) così importante negli scritti giovannei (66 volte sulle 112 volte in tutto il "Nuovo Testamento"). Infatti come si può "rimanere" in un'altra persona in una cosmovisione individualistica e razionale? E' anche significativo notare tutta un'altra corrente di pensiero: "A una profondità più grande ci è rivelato che l'uomo si salva

non attraverso il Cristo, ma in Cristo..."; Berdjajev (1933) 297.

N. 4. Confronta Panikkar (1975/XXIV) 182-185 per un commento.

N. 5. Confronta "La eucaristia y la resurrección de la carne", pubblicato poi in Panikkar (I 963/VI) 335-352.

N. 6. Confronta i volumi quasi esaustivi dello "status quaestionis" di Haas (1979 e 1996), con abbondante bibliografia.

N. 7. Sic il gesuita Maximilianus Sandaeus nel 1640, in Haas (1979) 80.

N. 8. Kun Ruh in Haas (1979) 64.

N. 9. Lo spostamento nel mondo dei concetti ("Die Verschiebung ins Begriffliche") mina la consistenza ("die Substanz") dell'esperienza e la trasforma in mero nome, che va a sostituire la realtà; Jung (1963) 150.

N. 10. Confronta Martin-Velasco (1995) 119-148 per un commento moderno molto valido.

N. 11. Teresa de Jesus (1967) 500-501.

N. 12. Confronta Gb XL,5. Passo assai commentato dalla tradizione.

N. 13. Agostino, "De vera religione" 1,39, n. 72 (PL 34,154).

Parte seconda.

Capitolo 1.

N. 1. Per una breve ma ottima sintesi storica del fenomeno mistico confronta Dupré (1996). Recentemente per la mistica cristiana confronta Ruh (1990) e McGinn (1992).

N. 2. Riteniamo importante riportare le sue stesse parole: "eis theos estin, o phanerosas eauton dià Iesou Christou tou Ghiou autou, os estin autous Logos apoð sighes proelthon". "Ad Magnesios" VIII,1 (PG 5,669).

N. 3. Confronta Baldini-Zucal (1989), con ampia bibliografia.

N. 4. Dupuis (1989) 87.

N. 5. Confronta in Gort (1992) gli illuminanti capitoli che analizzano in generale, e in alcuni casi in particolare, la possibilità di condividere l'esperienza religiosa - anche se non è

menzionato il caso di Cristo.

N. 6. Confronta Smith (1992) e la sua polemica con Steven Katz e le pertinenti referenze bibliografiche.

N. 7. "The Supreme Experience", in Panikkar (1983/XXVII) 291-317.

N. 8. McGinn (1992) 63. Lo stesso appunto è fatto da Swidler (1988) 10-19.

N. 9. "L'unica conoscenza che abbiamo dell'evento di Cristo ci giunge attraverso l'esperienza concreta delle prime comunità di cristiani del posto"; Schillebeeckx (1994). Questo significa solo spostare il problema su un piano secondario, che però presenta la stessa difficoltà nell'appropriarsi dell'esperienza dei primi cristiani. Se non possiamo conoscere l'esperienza di Gesù, non possiamo conoscere nemmeno quella di Pietro, Paolo e dei primi cristiani. Confronta anche Thompson (1985), che onora il suo sottotitolo e comunque è incentrato su "l'evento Gesù".

N. 10. Nel frattempo sono apparsi gli atti del convegno: Bäumer (1997).

N. 11. Sobrino (1978) nella prefazione all'edizione inglese, p. 15.

N. 12. Confronta il significativo titolo di Alegre (1995) e specialmente il contributo di Gonzalez Faus (1995).

N. 13. Confronta Pieris (1988) e Wilfred (1992) come esempi.

N. 14. Si usa l'aggettivo 'indico' con riferimento alla cultura del subcontinente sud-est asiatico per distinguerlo dall'aggettivo 'indiano', che si riferisce all'India come nazione moderna.

N. 15. Ogni tanto l'Occidente produce libri che allarmano il grande pubblico come Fanon (1963) e più recentemente Forrester (1997) e tanti altri; ma le grandi potenze sembrano non poter "scendere dalla tigre".

N. 16. Confronta Renwart (1993), che analizza una quindicina di libri contemporanei di cristologia. Nessuno tocca il nostro argomento. Un libro importante di "teologia narrativa" è Kuschel (1990).

N. 17. Confronta le sottili e numerose polemiche di mezzo secolo fa circa il "desiderium naturale videndi Deum". Da un lato, tutti i teologi convenivano nell'affermare che Dio è il fine

di ogni essere; dall'altro, si temeva che si svuotasse il senso e il ruolo della grazia (santificante) - e così di tutto il cristianesimo -, se il mero desiderio naturale portava alla visione di Dio.

N. 18. Per le fonti canoniche confronta il "Nuovo Testamento" e per le non canoniche gli "Apocrifi". Tra gli innumerevoli studi confronta Orbe (1985) e i successivi volumi della stessa collana. Per un utile "Inventory of the Jesus Tradition by Chronological Stratification and Independent Attestation" confronta Crossan (1991) 427-450, con 522 voci.

N. 19. Rosenberg (1986) 27 s.s. e passim.

N. 20. Confronta ancora recentemente gli argomenti di de Haven-Smith (1997). E' sorprendente che Deschner (1990) nel suo attacco appassionato e violento al cristianesimo non studi né quasi accenni alla figura di Cristo e citi la frase di Goethe: "Tra tante croci e cristi, hanno nascosto il Cristo vero e la sua croce".

N. 21. "Gesù non mostra segni di influenza ellenistica"; Maisch-Vögtle (1969) 176. Degni di essere letti sono pure diversi passi del "Sacramentum mundi" (1969) III, 174-209 (con ricca bibliografia). Molto interessanti sono le descrizioni di Crossan (1991).

N. 22. Confronta quattro diverse eppure correlate descrizioni dell'uomo Gesù: Ben-Chorin (1967) (il quale incidentalmente non cita nessuna delle espressioni di Gesù che stiamo per commentare), che descrive "Der Nazarener in jüdischer Sicht"; Swidler (1988), che fa dell'ebreo Jeshua "il metro di che cosa significhi essere cristiano" (p. 1) - un Gesù, naturalmente, che è "femminista e molto radicale" (p. 95) e androgino; Rosenberg (1986), il quale libera Gesù dalla sua discendenza dal Vecchio Testamento e lo presenta letteralmente come un "barnasha" (Figlio dell'uomo); Augstein (1972), che mostra le incongruenze di tutte le teologie e chiese che costruiscono sulle instabili fondamenta di un eterogeneo Gesù di Nazaret.

N. 23. Confronta Vermes (1973), oltre ad altri autori citati, che riportano una ricca bibliografia.

N. 24. Confronta Pelikan (1987) 232 per un'affascinante descrizione di storia occidentale tramite l'impatto positivo di Gesù sul mondo... "a misura che il rispetto per la chiesa organizzata è diminuito, la venerazione per Gesù è aumentata".

N. 25. Confronta l'osservazione triste e ironica di un brillante esegeta indiano (morto in un incidente nel 1995): "Quanti degli oltre 1500 libri e articoli pubblicati sui "Vangeli" ogni anno toccano realmente problemi che interessano alla gente?"; Soares-Prabhu (1981) 320.

N. 26. Confronta la questione metodologica fondamentale della "Brhadaranyaka-upanishad", secondo cui non è analizzando oggetti che si può conoscere un soggetto (BU III,4 s.s.).

N. 27. Confronta Panikkar (1992/47).

N. 28. Confronta Dupuis (1994). Questo libro si avvicina molto al nostro problema, in quanto presenta una cristologia centrata sulla persona di Cristo e aperta alle altre religioni del mondo. Critica i metodi dogmatici e quelli genetici come deduttivi e trova un triangolo ermeneutico "nella mutua interazione fra testo, contesto e interprete" (p. 9). Ciò gli permette di "rivolgersi a molte teologie e cristologie diversificate" (p. 10) in modo da preparare "il cammino per una cristologia delle religioni". Le nostre pagine non intendono presentare una cristologia completa, ma soltanto una meditazione su una cristofania realistica non docetista. Confronta anche Dupuis (1997).

N. 29. Il nostro studio non vuol essere una critica della "critica biblica". Dobbiamo conoscere l'esegesi cristiana, ma dobbiamo anche prestare ascolto all'osservazione di Soares-Prabhu (1981) 318: "Poiché è proprio quest'uso di un "metodo storico" per interpretare un "testo religioso" che spiega il fallimento dell'esegesi critica nel rivelare il vero significato dei "Vangeli", mentre fornisce infinite informazioni su di essi... Viene usato un metodo specifico per ottenere esatte informazioni al fine di interpretare un testo che mira alla trasformazione personale... Il metodo è quindi inadeguato all'intenzione del testo".

N. 30. In un convegno internazionale chiesi a un noto esegeta moderno come spiegava, con le sue premesse puramente analitiche, il fatto che egli si interessasse più di Gesù che di Socrate, Buddha o anche Copernico, Annibale o Napoleone. L'unica risposta 'convincente' fu: "La ragion di Stato, cioè quella politica del potere e la sua influenza". Se si elimina il fatto personale e mistico che uno trova in Gesù

qualcos'altro (che deve poi passare al vaglio della riflessione critica), non c'è motivo per giustificare l'interesse per Gesù più che per qualsiasi altro 'eroe'.

N. 31. Confronta Klostermaier (1997) il quale cita Rombach (1991). Non a caso Klaus Klostermaier deriva la sua 'ispirazione' dalla conoscenza profonda delle tradizioni indiche che lo aprono al dialogo e all'interculturalità.

N. 32. "... die Schrift [ist] nicht das Wort, sondern das Zeugnis des Getstes vom Wort" [la Scrittura non è la Parola, ma la testimonianza che lo Spirito dà alla Parola]. Von Balthasar (1961) I, 28.

N. 33. Non c'è da meravigliarsi che un teologo, tenuto a distanza da molti, potesse scrivere "che la cosa importante non è evocare in se stessi gli stessi sentimenti di Cristo, ma afferrare Cristo stesso"; Adolf von Harnack in Kuschel (1990) I, 2,2.

N. 34. Confronta come esempio di una discussione molto viva tempo fa: "... deus verbum assumpsit naturam, non personam homints", scrive Eckhart ("In Iohan"; LW 111,289) - aggiungendo subito che "natura est nobis omntbus aequaliter communis cum Christo univoce" [... Dio il verbo assunse la natura dell'uomo, non la (sua) persona - La natura è ugualmente comune in forma univoca tra noi tutti e il Cristo].

N. 35. Confronta la categoria del testimone degno di fede tanto studiata e discussa nella filosofia indica.

N. 36. Confronta due opere importanti, che non possiamo commentare qui: Chatterjee (1963) afferma che senza la previa condizione di inter-soggettività "non ci può essere né il concetto del 'mio' sé né quello dell'altro' sé" (217), e Ricoeur (1990) distingue fra "identité-idem" ("same, gleich") e "identité-ipse" ("self, Selbst") (13 e passim).

N. 37. Confronta Panikkar (1977/3).

N. 38. Confronta Panikkar (1972/6 e 1972/14).

N. 39. Confronta "Advaita and Bhakti", in Panikkar (1983/XXVII) 277289.

N. 40. E' sufficiente menzionare i requisiti upanishadici per studiare la parola sacra, confronta come solo esempio Sankara, "Vivekacudamani", 16-37.

N. 41. Confronta Gispert-Sauch (1974) 139, in uno studio breve ma importante sull'esegesi biblica da una prospettiva

indica.

N. 42. Pensiamo a Unamuno, Sartre, Lévinas, Aranguren tra i moderni recenti.

N. 43. Il lettore potrà forse cogliere l'eco di un buon numero di filosofi contemporanei. Ne cito alcuni nella bibliografia, ma l'elenco non è completo: Berdjaev, Bergson, Blondel, Buber, Bulgakov, Bultmann, Cullmann, Ebner, Gilson, Guardini, Heidegger, Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle, Ortega y Gasset, Rahner, Scheler, Schweitzer, Zubiri, tralasciando i pensatori ancora viventi e quelli più antichi. Non menziono qui i pensatori indiani in quanto la problematica è diversa.

N. 44. Confronta tra le molte testimonianze la seguente: "Il "nous" aristotelico è una facoltà sovra-individuale, così come il "buddhi" della speculazione indiana o lo "aql" della dottrina islamica. Questa facoltà nelle tradizioni orientali è sovra-individuale, ma essenzialmente "personale"... L'intera impostazione delle discussioni in occidente ha preso l'avvio dalla incompiutezza della metafisica greca, la quale si è limitata all'"ego" individuale e non è mai arrivata al più profondo "suppositum" o "hypostasis" personale ("atman"). La "psyche" non è un sostituto del "pneuma", così come l'"atman" buddhista non è un sostituto dell'"atman" hindu". Mascarenhas (1953) 163.

N. 45. Nédoncelle (1970) 41-47. L'intera prima parte ha per titolo "Etre et personne", anche se non sviluppa il problema cui si accenna qui.

N. 46. Era questo il timore di Garrigou-Lagrange (1953), il domenicano che per decenni dominò la teologia romana, grande esperto di misticismo, il quale non poté negare che l'Incarnazione sembrava offuscare l'assoluto di Dio: "L'acte pur est irréçu et irreceptif; irreceptus et irreceptivus. S'il était reçu dans une puissance, il serait participé et limité, s'il recevait une perfection nouvelle, il serait en puissance par rapport à elle, et ne serait plus Acte pur" [L'atto puro è non ricevuto e non ricevibile. Se fosse ricevuto in una potenza, sarebbe partecipato e limitato, se ricevesse una perfezione nuova, sarebbe in potenza rispetto ad essa e non sarebbe più Atto puro] (p. 345). Abbiamo già detto che il monoteismo ontologico non lascia spazio all'incarnazione cristiana,

nonostante tutti i "distinguo" di Tommaso d'Aquino. L'"atto puro" non si può incarnare -non sarebbe puro.

N. 47. Guardini (1963) 99 ss. (lo scritto è del 1927).

N. 48. "Autopresencialidad", direbbe Ortega y Gasset, rieccheggiando san Tommaso [l'anima "est sibi praesens" ("De veritate", q. X, a. 8)], è l'essenza della persona ("suiipsius et sui juris" - secondo il linguaggio giuridico).

N. 49. Criticare questa ummagine di Dio è uno dei principali obiettivi della teologia di Schoonenberg (contro l'ateismo di Sartre, Camus e altri). Dio "non ci disumanizza, ma ci fa pienamente umani, infine attraverso la sua Parola fatta uomo... la nostra divinizzazione è la nostra umanizzazione". Schoonenberg (1971) 7. Romano Guardini aveva già focalizzato il problema mezzo secolo prima.

N. 50. Sottolineiamo l'"in-mezzo" come accenno al "madhyamika" buddhista, al "bedhabheda" indico, al "Dazwischen" ("das Zwischenmenschliche") di Buber e altri, allo "In-between" della scuola di Kyoto, eccetera. "Il regno di Dio è [anche] in-mezzo ("entos")" (Lc XV11,21).

N. 51. Confronta Pavan-Milano (1987) per illuminanti studi sulla problematica teologico-filosofica contemporanea.

N. 52. Lasciamo aperto uno dei problemi interculturali più fondamentali, cioè se la 'categoria' di Essere sia la più adatta per esprimere la 'realtà'. Qui la discussione è inestricabilmente legata al linguaggio. Ci sono lingue prive del concetto di essere.

N. 53. Confronta Milano (1987) 68, il quale cita Maritain e Moltmann. N. 54. Confronta "Glossa Lombardi" (PL 191,1651 A) e anche "Glossa Ordinaria" (PL 114,540 B), come pure l'Ambrosiaster su 1 Cor XXII,3 (PL XVII,245 e 258 B).

N. 55. Confronta Mouroux (1952) 222 per ulteriori commentari.

N. 56. Confronta Giovanni Damasceno, "De fide orthodoxa" III,15 (PG 94,1060), con il quale concorda Tommaso d'Aquino. Confronta "De veritate", q. 27, a. 4: "Humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis".

N. 57. Confronta Xiberta (1954); Galtier (1939, 1947 e 1954); Parente (1951 e 1952).

N. 58. Confronta Santiago-Otero (1970).

N. 59. Confronta come corollario la discussione teologica

sulla "fede di Cristo" (Eb XI,2). Si discute se rappresenti un genitivo oggettivo o soggettivo, cioè se possiamo dire che Gesù Cristo potrebbe non aver avuto fede, perché ebbe la visione beatifica, o se abbia avuto anche fede; confronta O'Collins-Kendall (1992). Confronta anche il capitolo "Jesus' Faith", in Schoonenberg (1971) 146: "Credere è un atto o un atteggiamento di tutta la persona: non è semplice riconoscimento di verità [astratte]".

N. 60 Confronta de Lubac (1979) 59-117 per un illuminante studio che mostra come l'intuizione paolina di 1 Ts V,23 è stata trascurata o minimizzata da molti teologi moderni.

N. 61. Confronta Daniélou (1961) come esempio.

N. 62. "Questa antropologia [dei Padri greci in contrapposizione ai latini] è rimasta assai estranea ["étrangère"] al pensiero occidentale"; Congar (1958) 312.

N. 63. Pur condividendo la difesa dell'antropologia tripartita, ci sembra comunque esagerato affermare che in questa visione dell'uomo si trovi la "formula definitiva dell'antropologia biblica e cristiana"; Louis Bouyer in de Lubac (1979) 70.

N. 64. Gv XIV,71: "Colui che ha [accoglie] i miei precetti e li segue, questi mi ama; colui che mi ama sarà amato dal Padre mio; e io lo amerò e mi manifesterò ["emphaniso"] a lui". Questa frase sembra dare preminenza alla prassi e quindi all'amore. Commenta Riccardo di San Vittore: "Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio" [Dall'amore (scaturisce) la manifestazione, e dalla manifestazione la contemplazione, e dalla contemplazione la conoscenza] ("De Trinitate", Prolog., PL 196,888 C). La conoscenza certamente è una "cognitio ad vitam aeternam" secondo Gv XVII,3. Il testo aggiunge: "Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio" [Come nella fede c'è l'inizio di ogni cosa buona, così nella conoscenza troviamo la pienezza e la perfezione di ogni cosa buona] (Ibid. (889 A/B).

N. 65. Confronta Haas (1972) per una descrizione dettagliata di questo aforisma. "E caelo descendit 'ghnoti seauton'", dice Giovenale (XI,27) citato da Erasmo (Adagia 1,6,95).

N. 66. Si discute ancora sulla relazione di "ghighnosko"

(conoscere) e "ghighnomai" (generare), che non appartengono alla stessa (ipotetica) radice.

N. 67. Confronta Panikkar (1977/XXV) 696 s.

N. 68. Confronta l'archimandrita Sophrony (1978), cap. 2: "Uno prega per il mondo intero come per se stesso".

N. 69. Confronta un testo che non commentiamo: "... in spiritu sancto sunt omnia, ut deus non sit in nobis nec nos simus in deo nisi in spiritu sancto" [tutte le cose sono nello Spirito Santo, cosicché Dio non è in noi né noi in Dio se non nello Spirito Santo]; Eckhart, Sermo IV, paragrafo 1 (LW IV,25).

N. 70. "apobainei d' episteme kai techne dià tes empeirias tois anthropois" ("Hominibus autem scientia et ars per experientiam evenit"); Arist., Met. I,1,981 a.

N. 71. "... il Cristo sembra sfuggire a ogni tentativo di neutralità e quindi di oggettività (...). Cristo, qui, è in certo qual modo la "somma" mai finita di tutte le interpretazioni o percezioni di Cristo che si possono avere nell'umanità"; Bellet (1990) 23. L'intero libro vorrebbe essere letto come un "Quinto vangelo, che si appoggia sui testi, ma con un appoggio senza appoggio, poiché la parola è lasciata alla sua libertà necessaria" (60).

N. 72. Confronta Frei (1975) per un'analisi di questa presenza di Cristo, e Prust (1997) per un'analisi post-modernista e post-decostruzionista della "presenza" di una persona nella coscienza di un altro.

N. 73. Gadamer (1972) 289 e passim parla dell'atto della comprensione come una "fusione di orizzonti" ("Horizontverschmelzung").

N. 74. "And (yet) contingent beings do not subsist in Me", traduce R. C. Zaehner. S. Piano traduce: "né gli esseri sono in me". Ecco la contingenza: sussistere e non sussistere, essere e non essere un tocco che non tocca, distaccato ("asaktam"; BG XIII, 14).

N. 75. "Ihstadevata" non è la deità preferita o scelta a nostro arbitrio; è piuttosto quell'icona della divinità che consente a ognuno un rapporto intimo e personale, pur sapendo che è soltanto un'icona. L'"Ihstadevata" è quella forma del Divino che più corrisponde alla nostra cultura, idiosincrasia e circostanze personali; è il nome concreto che noi troviamo

per esprimere la nostra esperienza di questo Mistero ultimo che molti chiamano Dio. Anche nella religione egiziana esisteva la nozione di "netjar" nello stesso senso, cioè il Dio (un Dio, il Dio Supremo, il 'mio' Dio) con il quale mi sento in rapporto diretto. L'"Ihstadevata" non è né oggettiva né soggettiva; è relazionale. Il "Dio mio" della preghiera sincera è veramente il "mio Dio".

N. 76. "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo" [E tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta], scrive Agostino (Conf. III,6,11). Confronta Panikkar (1966/XII) 248 s.s. per altri testi.

N. 77. Il rapporto umano con il divino, anche senza unione ipostatica, è qualificato da quattro avverbi: "inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter" [senza confusione, immutabile, indivisibile, inseparabile].

N. 78. In Vannucci (1978)149.

N. 79. Confronta Panikkar (1966/XII) 249.

N. 80. L'eccellente capitolo di Dodd (1970) sui "Personal traits" di Gesù descrive piuttosto efficacemente solo alcune osservazioni di Gesù a proposito di cose e persone ma non le espressioni su se stesso. Confronta Kahlefeld (1981): "Christentum ist eine Beziehung auf die konkrete Gestalt Jesu Christi" [Il cristianesimo è una relazione con la figura concreta di Gesù Cristo]. Confronta anche i libri di Felder (1953) e Graham (1947), un po' datati ma ancora di valore, che contengono entrambi un capitolo su "The Personality of Jesus"; in Felder c'è anche un paragrafo su "The Interior Life of Jesus".

N. 81. Confronta Evers (1993) 175 s.s.

N. 82. Confronta Sugirtharajah (1993).

N. 83. Confronta come esempi Robinson (1979), Fries (1981), Venkatesananda (1983), Koyama (1984), Knitter (1985), Thomas (1987), Ishanand (1988), Dupuis (1989), Keenan (1989), Schreiter (1991), Moran (1992), Lefebure (1993).

N. 84. Confronta le importanti affermazioni su "sraaddha" (fede) della BG: III,31; VI,37,47; VII,21-22; IX,23; XVII,1-17, eccetera.

N. 85. Confronta Amaladoss (1981), e altre cristologie non occidentali emergenti in tempi recenti, alcune menzionate

nella bibliografia.

N. 86. Confronta Evers (1993)179 e May (1990), con abbondante bibliografia.

N. 87. Confronta Bordoni (1991) 247-249, che parla anche di una "cristologia implicita" e di un'altra "esplicita"

N. 88. Sembra qui doveroso un riferimento a Drewermann (1984-85 e 1987-88). Non dobbiamo in alcun modo minimizzare l'importanza della controversia teologica sulle sue idee. Confronta Benedikt-Sobel (1992).

N. 89. "Io invero penso che non possiamo ora sapere pressoché nulla della vita e della personalità di Gesù"; Bultmann (1958) 8. "Questa citazione spesso mal interpretata non dovrebbe essere assunta come un'affermazione che Bultmann neghi ogni conoscenza riguardante il Gesù storico. Quella che non si può conoscere è la vita più intima, la lotta eroica, che tanto affascinò i primi interpreti"; Baird (1977) 39.

N. 90. Abbiamo già accennato all'interesse di Cristo un un contesto più ampio. Confronta Stöckli (1991) per un approccio steineriano, Schiwy (1990) per una seria presentazione in linea con il New Age e Massa (1995) per un breve contributo su una comprensione mistica di Cristo.

N. 91. L'articolo di 32 pagine su Gesù Cristo scritto da Geiselmann (1962) termina così: "Ciò che abbiamo qui davanti a noi è solo la comprensione specificamente occidentale di Gesù Cristo, non dovremmo illuderci. Forse, un domani, quando la sensibilità e la mente orientali, asiatiche cercheranno di indagare il mistero di Cristo, si schiuderanno altri aspetti del Cristo, profondità non accessibili all'occidente" (p. 770). Questa citazione può essere completata con la frase di Keshub Chandra Sen, tanto spesso riportata un India a metà del secolo scorso: "It seems that the Christ that has come to us is an Englishman..." [Sembra che il Cristo che è giunto a noi sia un inglese...].

N. 92. Gli artisti hanno spesso una più profonda intuizione: "Chiunque egli fosse o non fosse, chiunque fosse convinto di essere... egli fu uomo, indipendentemente da qualunque altra cosa possa essere stato. E aveva un volto d'uomo, un volto umano"; Büchner (1974). Così inizia il suo libro illustrato da splendide fotografie che spaziano nei secoli e nelle culture.

N. 93. "Sed primum quod tunc [ad primum usum rationis]

homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso..." (Tommaso d'Aquino, Sum. theol. I-II, q. 89, a. 6). E ancora: "Primum quod occurrit homini discretionem habenti est quod de se ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem" (ibid. ad 3). [La prima cosa che accade all'uomo (quando raggiunge il primo uso della ragione) è di indagare su di sé...]. E ancora: [La prima cosa che accade all'uomo quando raggiunge il discernimento è di riflettere su se stesso e di orientare tutte le altre cose a questo come a un fine]. Potrebbe Gesù essere un'eccezione a ciò?

N. 94. Confronta le eccellenti cristologie di Kasper (1974), Sobrino (1976), Rovira Bellosio (1984), Gonzalez Faus (1984), le quali tuttavia non prendono in sufficiente considerazione il fatto che la cristologia potrebbe essere importante anche per altre culture e religioni - come fa oggi Dupuis (1994 e 1997).

N. 95. Confronta Panikkar (1975/3) per sostegno filosofico ai paragrafi seguenti.

N. 96. Confronta in Schestow (1994) 311 l'intelligente difesa di Tertulliano, dove si cita l'originale della 'famosa' frase riferita alla crocefissione: "Mortuus est Dei filius: prorsus credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile" [E' morto il figlio di Dio: pienamente credibile perché scandaloso; fu sepolto e risuscitò: è certo proprio perché impossibile] ("De carne Christi 5") - che dobbiamo rinunciare a commentare.

N. 97. "Mahd" (grande) vakya" (frase). La tradizione vedantica ha condensato l'insegnamento delle "Upanishad" nelle cinque "grandi frasi" chiamate "mahavakyani".

Note al capitolo 2.

N. 1. Riportiamo il greco solo dove lo riteniamo importante. Riportiamo talvolta più di una traduzione così da mostrare differenti sfumature di significato. Quando non vi sono riferimenti, la traduzione è nostra.

N. 2. L'etimologia ha un suo peso (di verità "etymos"). "Pensare" oggi non suggerisce "cogitare". Come ho scritto altrove, e riprenderò più avanti, "pensare" è "soppesare" l'amore che è insito in ogni 'cosa' perché raggiunga il suo posto

nel cosmo (il che vuol dire anche armonia). "Capire" (da "capere", prendere) è più aggressivo che "intus-legere" (o "inter-legere").

N. 3. Teresa de Jesus (1967) 439.

N. 4. Molinos (1976) 103.

N. 5. "Anche senza voler avventurarci nella disperata impresa di analizzare la psicologia di Gesù...": così inizia Schillebeeckx (1985) una delle sue considerazioni su "Abba". Altrove arriva alla conclusione che "l'esperienza di "Abba" in Cristo è la sorgente del suo messaggio e della sua prassi" (p. 125).

N. 6. Confronta un buon sommario in Schrenk (1967), specialmente nelle p.p. 945-959, e Quell (1967) per l'AT (p.p. 959-982). Confronta anche Heiler (1961) 464-666; van der Leeuw (1956) parag. 20, p.p. 195-201 per alcuni riferimenti.

N. 7. "L'invocazione "Abba" è qui vista come un'esperienza di particolare significato"; Schrenk (1967) 1006.

N. 8, ""Abba" è, senza dubbio, la parola teologicamente più densa di tutto il Nuovo Testamento", scrive Gonzalez de Cardedal (1975b) 99 nel capitolo "La invocación 'Abba' y su valencia cristologica" (97-104), corredato da molti riferimenti bibliografici. Tutta l'opera è un valido contributo alla "Comprensión de Cristo a la luz de la categoría del encuentro" (XIII).

N. 9. Confronta Schrenk (1967) 985, per gli altri richiami. Nel Nuovo Testamento la parola "Padre" ricorre 415 volte, nella maggior parte dei casi facendo riferimento a Dio.

N. 10. Ci asteniamo dall'elencare lo straordinario numero di studi sull'argomento. Confronta la bibliografia contenuta nelle poche opere citate.

N. 11. Kittel (1964) I, 6, seguito anche da altri: "la lingua religiosa di Israele e le formule di preghiera tramandate dal "Talmud" ignorano questo vocabolo come indecoroso e assurdo..."; Bordoni (1991) 539.

N. 12. Confronta un sommario con fonti presemitiche ed altre nel primo articolo di Botterweck-Ringgren (1973) 1-19. Benché JHWH sia chiamato padre del popolo d'Israele, Ringgren afferma: "Altrimenti nell'"Antico Testamento" JHWH viene chiamato Padre molto raramente" (p. 17), aggiungendo che "Dio come padre non ha alcuna posizione centrale nella

fede d'Israele" (p. 19). Per la nozione di Figlio in Israele confronta anche *ibid.* I,668-682.

N. 13. Confronta le frasi ardite, e forse un poco trascurate di 1 Cor

11,10-16 su cui vale la pena di meditare a questo proposito.

N. 14. Aderendo a una certa mentalità anglo-sassone attuale Lee (1993) 49 scrive: "Appare strano che Israele sembri avere evitato, quasi intenzionalmente e da lungo tempo, di chiamare Dio suo 'Padre'. Il motivo forse va ricercato nel timore di creare confusione con gli dei della fertilità.

N. 15, Gonzalez Faus (1984) potrebbe essere qui riportato come un bellissimo esempio. Commentando Giovanni (e il suo "Prologo") egli osserva contro alcuni teologi (p. 331) "che Giovanni non vede più divinità in Gesù che quella di essere uomo" e cita diverse volte (p.p. 221, 238, 333) la frase di L. Boff, che si riferisce a Gesù: "Asti de [tan] humano sólo puede serlo el mismo Dios" [Solo Dio può essere umano a tal punto].

N. 16. E' significativo osservare l'imbarazzo degli esegeti nei confronti di questo passo (benché l'epistola non sia di san Pietro) trattato solo quasi di passaggio. Confronta Leaney (1967) 107 che pensa che ci sia influenza stoica; Hauck in Kittel (1964 s.s.) V, 804 lo cita senza commento a differenza dei testi di Paolo, benché naturalmente ci siano le monografie teologiche sulla "divinizzazione". Hauck si limita a osservare cautamente in una nota che Paolo non osa parlare di una diretta "koinonia theou" [comunione con Dio] .

N. 17. Constatiamo che ora si riscopre la dottrina della deificazione anche in san Tommaso. Confronta Williams (1997) che finisce con la seguente frase: "... la "Summa" non contiene una questione [esplicita] sulla deificazione perché l'argomento di ogni parte [dell'opera] è [appunto] la deificazione" (p. 255).

N. 18. Gregorio di Nissa definisce esplicitamente il cristianesimo come "tes theias physeos mimesis", "imitatio divinae naturae" [imitazione della natura divina]; "De professione christiana" (PG 46,244).

N. 19. Confronta una delle molte frasi di quel genio che ho chiamato ironicamente il più grande teologo musulmano per il suo rigore monoteista: "Unio [Incarnationis] relatio quaedam temporalis est, quae quidem realiter est in ipsa natura

assumpta, sed in Persona assumente secundum rationem tantum, sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dichs, ut Dominus et huiusmodi dictum est" [L'unione (dell'Incarnazione) è una certa relazione temporale, la quale è reale nella stessa natura assunta [in Gesù], ma nella Persona che assume [nel Figlio] è soltanto una relazione di ragione - cioè non reale, ma solo nella mente creata -, come tutte le altre relazioni temporali che si attribuiscono a Dio, come quando lo si chiama Signore e così via] (Tommaso d'Aquino, "In IV Sent" 1, d. 3; III, d. 2, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2). Tutta la creazione è per lui una "relatio quaedam" (Sum. theol. 1, q. 45, a. 3 - come citeremo ancora). Più avanti citiamo di nuovo questo pensiero monoteista rigoroso. Sankara sarebbe d'accordo. N. 20. "In Filio est esse Paternitatis quia in divinis non est nisi unum esse" [Nel Figlio c'è l'essere della Paternità poiché nella divinità non c'è che un solo essere] (Tommaso d'Aquino, "In IV Sent." 1, d. 33, q. 1, a. 1, ad 2). Perciò Tommaso può dire: "Tantus est Pater, quanta [est] tota Trinitas" [Tanto è il Padre quanto tutta la Trinità] (Sum. theol. 1, q. 30, a. 1, ad 4). Confronta ibid. I, q. 42, dove si spiega l'uguaglianza delle persone divine.

N. 21. Confronta Panikkar (1972/II), prima parte (scritta nel 1941) di una trilogia (natura, natura umana e soprannatura) rimasta "in pectore" e "in corde".

N. 22. La parola "yiothesia" appare soltanto nelle epistole paoline (Rm VIII,15; XXIII,9.4; Ef I,5; Gal IV,5) e significa l'adozione di un figlio. I testi paolini sottolineano che è un atto gratuito di Dio; ma certamente un atto reale che conferisce vera filiazione e non soltanto un accidente.

N. 23. In questa concezione giuridica non ripugna che i "pagani" non si salvino, come ha creduto per secoli buona parte della cristianità. Confronta il cosiddetto simbolo atanasiano, per esempio.

N. 24. "Esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relictā, in se considerata nihil est, unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse" [La creatura non ha l'essere che da un altro. Lasciata a se stessa, considerata in sé la creatura è nulla; dunque per sua natura le è più intimo il nulla che l'essere]; in Panikkar (1972/II) 110 s.s. con altre citazioni. Notiamo anche che la creazione non è che una relazione con il Creatore, poiché "creatio non est mutatio nisi secundum

intelligendi tantum" [la creazione non è una mutazione eccetto che nel (nostro) modo di concepire] (Sum. theol. I, q. 45, a. 2, ad 2). Abbiamo già citato: "creatio in creatura non sit [est] nisi relatio quaedam ad Creatorem" [la creazione nella creatura non è che una certa relazione al Creatore] (ibid. I, q. 45, a. 3).

N. 25. Confronta de Lubac (1965).

N. 26. Confronta alcuni testi della "Summa theologica" del "divus Thomas", senza commenti: "Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura" [Il Padre allora, comprendendo se stesso, il Figlio, lo Spirito Santo e tutte le altre cose che la sua scienza (conoscenza) contiene, concepisce il Verbo: così che tutta la Trinità è detta nel Verbo, e anche ogni creatura] (I, q. 34, a. 1, ad 3). O ripetendo lo stesso pensiero riferendosi al Figlio: "R.d.q. in Verbo importatur respectus ad creaturam Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam... unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum" [Rispondo dicendo che nel Verbo c'è una relazione (diretta) con le creature poiché Dio conoscendo sé conosce ogni creatura... il suo unico Verbo è l'espressione non solo del Padre ma anche di (tutte) le creature] (I, q. 34, a. 3).

N. 27. Confronta santa Teresa che commenta questo pensiero. "Moradas" VII,1; Teresa de Jesus (1967) 439.

N. 28. I "Veda" si chiamano "apaurusheya" (senza autore) perché i "mantra" stessi non hanno bisogno di un altro referente che ci dica quello che le parole significano - altrimenti ci sarebbe un processo senza fine.

N. 29 Ho trovato solo in Fridolin Stier la bella traduzione di "vita eterna" ("zoè aionios") come "unendliches Leben", "vita infinita". Confronta Gv XII,50; XVII,3; Rm VI,23; eccetera.

N. 30. Bulgakov (Boulgakov) (1982)193.

N. 31. La schiavitù e la tortura cercavano una 'giustificazione' biblica (confronta Denz. 1483), i "pariah" appartenevano al "karma" e al dharma", i sacrifici umani erano considerati necessari per la vita del mondo, eccetera.

N. 32. La parola "omnipotens" si trova in alcune delle prime confessioni di fede e traduce il greco "pantokrator" il cui significato è piuttosto il Signore, il "dominus omnia potens", vale a dire colui che ha dominio su tutto come un monarca in

senso teocratico e non come Essere assoluto. L'"Epistola Apostolorum" (dell'anno 160 circa) dice nel suo primo articolo: "in Patrem dominatorem universi" (Denz. 1). Troviamo anche: "Credo in unum Patrem omnium dominatorem" (Denz. 5) oltre alla maggioranza dei testi che si riferiscono al "pantokrator" (confronta Denz. 11, 41, 42, 44, 46, 50 51, 60, 61, 64, 71, eccetera. La Vetus Latina ha ancora "omnia potens". Fu san Girolamo che consacrò l'"omnipotens" nella Vulgata. Trebolle (1995) osserva anche che "pantokrator" era pure la traduzione del titolo divino di "Jahveh tseva'ot", "Dio degli eserciti" che fu anche tradotto come "Kyrios ton dynameon" ("Signore dei poteri"). Michaelis spiega in Kittel (1964) III, 915 che "pantokrator" si riferisce alla 'supremazia' di Dio e non al "potere su tutte le cose".

N. 33. Possiamo applicare la famosa differenza fra creatore e creatura (Denz. 806) anche alla Trinità. Niente è finito nella Trinità. Padre, Figlio e Spirito sono infinitamente diversi.

N. 34. Ancora una volta sottolineato da Massa (1995) 2.

N. 35. Dupuis (1994) 52 scrive che se non siamo certi degli "ipsissima verba" la "ipsissima intentio" "può essere sicuramente accertata".

N. 36. Sia sufficiente menzionare il libro di Arthur Drews, "The Christ Myth", del 1909, con tutte le "religionswissenschaftliche" discussioni che sono ancora oggi pertinenti.

N. 37. Possiamo fare un paragone con altre traduzioni:

"I and my Father are one" (AV);

"I and the Father are one" (RV);

"My Father and I are one" (NEB);

"Le Père et moi, nous sommes un" (BJ);

"Ich und der Vater sind eins" (NJB e Rösch);

"Jo i el Pare som una sola cosa" (Montserrat);

"Jo i el Pare som u" (Mateos Rius Camps);

"Yo y el Padre somos una sola cosa" (Nacar/Colunga).

N. 38. Confronta Botterweck-Ringgren (1973) in moltissimi articoli (confronta I,681) e Strack-Billerbeck (1922 s.s.) II, 542 s.s. e III, 223 s.s. per il contesto ebraico.

N. 39. Alcuni testi greci hanno "kai", che è dato nella Vulgata. Da parte sua la Nuova Vulgata dice: "Qui vidit me, vidit Patrem".

N. 40. Ecco altre traduzioni:

"Whoever has seen me, has seen the Father" (NRSV; NAB);

"He that hath seen me hath seen the Father" (AV e RV);

"He who sees me sees also the Father" (Confr./Challoner-Rheims);

"Qui m a vu a vu le Père" (BJ);

"Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (NJB);

"Qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare" (Montserrat);

"Qui em veu a mi present està veient el Pare" (Mateos/Rius Camps);

"El que me ha visto a mi ha visto al Padre" (Martin Nieto).

N. 41. "As the living Father sent me, and I live because of the Father, so he who eats me shall live because of me (NEB);

"As the living Father hath sent me, and I live by the Father so he that eateth me, even he shall live by me" (AV);

"As the living Father sent me, and I live because of the Father so he that eateth me, he also shall live because of me" (RV);

"De même qu'envoyé par le Père, qui est vivant, moi, je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi" (BJ);

"Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben" (NJB);

"Aixi com jo, enviat pel Pare que viu, visc pel Pare, aixi qui em menja a mi viurà a causa de mi" (Montserrat);

"A mi m'ha enviat el Pare, que viu, i jo visc gràcies al Pare, aixi, també qui em menja a mi viurà gràcies a mi" (Mateos Rius Camps).

N. 42. Confronta Stauffer in Kittel (1964), e in generale Lamarche (1965) e Liébaert (1965) oltre agli altri fascicoli del volume III, tutti corredati da ricca bibliografia.

N. 43. Turollo (1996) 210 (in uno scritto del 1974). Si pensi a sant'Agostino: "Et erit unus Christus amans seipsum" [E ci sarà un (solo) Cristo che ama se stesso].

N. 44. Confronta la nota n. 16.

N. 45. Da menzionare l'onestà di Tommaso che ammette la possibilità dell'"altrui opinione". Ibid.

N. 46. Panikkar (1989/XXIII) e (1993/XXXIII). Confronta anche Sherrard (1992) 10, 147 che usa il termine

"theoanthropocosmic vision", di cui facciamo un uso più limitato per motivi di cacofonia, e per rispettare la tradizione greco-ortodossa che parla del mistero "teandrico".

N. 47. L'oblio della tradizione è talvolta sorprendente, per non dire sospetto. Confronta un solo esempio: "'Oute ousias onoma o patēr... oute enegheias scheseos de kai echei pros ton yion o patēr, e o yios pros ton patera...". "Nec essentiae nomen est Pater, o viri acutissimi, nec actionis; sed relationem eam indicat quam Pater erga Filium habet, vel Filius erga Patrem... (E l'esempio è illuminante) Ut enim in nos haec nomina germanam quandam coniunctionem et necessitudinem declarant, ad eundem modum illic quoque genitorem ac genitum eandem naturam habere significant" ["Padre" non è il nome di una sostanza (di un'essenza, di una cosa), non è neppure il nome di un'azione (un'energia, un potere), o eruditi ("o sophotatoi"); indica piuttosto quella relazione che il Padre ha verso il Figlio o quella che il Figlio ha verso il Padre... Così come tra noi questi nomi indicano una certa congiunzione omogenea e una necessità, allo stesso modo lì significano che colui che genera e colui che è generato hanno la stessa natura ("omoyian")] (Gregorio Nazianzeno, "Oratio theologica" XXIX,16; PG 36,96)

N. 48. E' lo stesso santo che disse: "Vuoi forse diventare teologo? Rispetta i comandamenti!", dandone anche la ragione: "la prassi è la via alla contemplazione" ("Oratio theologica" XX,12, PG 35,1080).

Questo è il motivo per cui io ho espresso interesse ma anche sospetto.

Il sospetto è che una certa teologia abbia perso l'anima contemplativa. "Vis theologus aliquando fieri ac divinitate dignus ("tes theotetos axios)". "Essere degni della divinità" è il requisito per fare autentica "teologia", per non pronunciare parole indegne sull'ultimo mistero. L'aggiunta che segue è importante: "'praxis gar epibasis theorias" (actio enim gradus est ad contemplationem)" [La prassi è l'introduzione alla contemplazione].

N. 49. Confronta Krempel (1952). Abbiamo già indicato che questa "relatività radicale" sembra essere un'intuizione umana pressoché universale.

N. 50. La NEB traduce come "Father's only Son" [L'unico

Figlio del Padre]. Questo non rende l'idea che è ancora vagamente conservata in "only begotten of (from) the Father" (AV e RV) [solo generato del (dal) Padre]. "Unigenito", traduce in modo chiaro la CEI; "Der Einzige der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht", traduce in modo ambivalente Gv I,18 la NJB.

N. 51. La NEB evita anche la traduzione letterale del primo testo: "hes is the primacy over all created things" [suo è il primato su tutte le cose create] [in nota: "born before"]. "The first born of every creature (of all creation)" (AV e RV rispettivamente). "Generato prima di ogni creatura" (CEI). Per una esegesi degli usi della parola "prototokos" confronta Michaelis in Kittel (1964-1974) VI, 871 -882.

N. 52. Commentando Gv I,1-2, Eckhart scrive: "et si semper in principio semper nascitur semper generatur" [e se (è) sempre in principio, sempre nasce, sempre è generato] (LW III,9).

N. 53. La BCI traduce: "... anhelant de ser plenament fills quan el nostre cos sigui redimit" che BJ, NJB (e anche la versione inglese) non traducono.

N. 54. "Collationes in Hexaemeron" I, n. 14 ("Opera omnia" V,33 1332).

N. 55. In Hartmann (1890) 88.

N. 56. "De Trinitate" VI, c. 10, n. 11.

N. 57. "De reductione artium ad theologiam", n. 20.

N. 58. "Prius vita quam doctrina" scrisse Tommaso d'Aquino, aggiungendo: "Vita enim ducit ad cognitionem veritatis" perché, come egli sapeva: "Vivere viventibus est esse" [Arist., De anima II,37 (415 b 13)].

N. 59. Confronta Sant'Agostino, "Tractatus in Ioannis Evangelium" XXVI,19, che commenta che, se Gesù può dire "vivo propter Patrem" [Io vivo a causa del Padre] (Gv VI,57) ma il Padre è più grande di lui (Gv XIV,28), noi pure possiamo "vivere a causa del Cristo" che ciononostante è più grande di noi.

N. 60. Sant'Agostino lo esprime in una forma concisa che una certa teologia ha forse dimenticato: "Quae est ergo doctrina Patris nisi verbum Patris? Ipse ergo Christus doctrina Patris si Verbum Patris. Sed quia Verbum non potest esse nullius sed alicuius; et suam doctrinam dixit, se ipsum; et non suam, quia Patris est Verbum. Quid enim tam tuum est quam

tu? et quid tam non tuum quam tu si alicuius es quod es?" [Quale è la dottrina del Padre se non il Verbo del Padre? Dunque, lo stesso Cristo è la dottrina del Padre se è Verbo del Padre. Ma poiché il Verbo non può non essere di nessuno, ma deve essere di qualcuno, egli parlando di se stesso affermava essere la sua dottrina e allo stesso tempo non la sua dottrina, in quanto Verbo del Padre. Che cosa è più tuo di te stesso? E che cosa è tanto non tuo, quanto tu stesso, se quello che tu sei è di qualcun altro?] ("Tractatus in Ioannis Evangelium" XXIX,3; PL 35,1629). Agostino sta commentando "la mia dottrina non è mia ma di colui che mi ha mandato" (Gv VII,16).

N. 61. Confronta l'affermazione coraggiosa di Giovanni della Croce che dice che tutto è suo: "Miei sono i cieli, mia la terra, e i popoli... Dio stesso è mio, perché Cristo è mio e tutto per me" ("Maximas y sentencias" 25). L'espressione filosofica di quest'esperienza è quella dell'uomo come microcosmo. Confronta Platone, "Timaeus" 30 D; 44 D; Aristotele, Phys. VIII,2 (252-6, 26-27), Filone, "Quis rerum divinarum heres" XXXI,155 [l'uomo un mondo piccolo e il mondo un grande uomo]; "De migratione Abrahami" XXXIX,220 [il mondo (è) l'uomo più grande e perfetto]; "De opificio mundi" XXVII,82 [l'uomo un piccolo cielo]; eccetera.

N. 62. Ravviso un equivalente omeomorfo di questa esperienza nell'intuizione mahayanica che assimila "nirvana" e "samsara". Chi sperimenta veramente il "samsara" scopre il "nirvana" (Nagarjuna, "Madhyamaka-karika" XXV,19-20). "Così in cielo come in terra", dice semplicemente il "Padre nostro" e ribadisce la tradizione ermetica.

N. 63. "Si autem Christus scripto suam doctrinam mandaret, nihil alius de eius doctrina homines existimarent quam quod scriptura contineret" (Sum. theol II-II, q. 42, a. 4). Tommaso ci ricorda testi come Gv XXI,25 e 2 Cor III,3, e cita Pitagora e Socrate come "excellētissimi doctores" che fecero la stessa cosa. Noi potremmo aggiungere Buddha, Mahavira e altri. Anche Lao Tze non volle scrivere niente e i saggi africani parlano soltanto.

N. 64. Tommaso stesso cita Agostino: "Sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis [...] ita lex fidei scripta est in cordibus [fidelium]" [Così come la legge delle opere è scritta in mattoni di pietra, [...] così la legge della fede fu scritta nei

cuori [dei credenti] ("De spiritu et littera" XXIV,41; PL 44,225; eccetera). Interessante osservare che Tommaso taglia la frase e aggiunge "fidelium". E ancora: "Quae [Quid] sunt [ergo] leges dei ab ipso Deo scriptae in cordibus nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti [...]" [Che cosa sono (dunque) le leggi di Dio, scritte dallo stesso Dio nei cuori se non la stessa presenza dello Spirito Santo?] (ibid. XXI,36). Siamo lontani da ogni legalismo.

N. 65. E' istruttivo osservare le diverse traduzioni di Fil II,7: "Emptied himself" (NRSV, NAB, NJB) e "made himself nothing" (NEB, REB);

"entäusserte sich" (NJB);

"Ausgeleert hat er sich selbst" (Stier);

"s'anéanti lui-même" (BJ);

"se anonadó" (Nacar-Colunga);

"s'anorreà" (Montserrat);

"es va fer no res" (BCI);

"es despullà del seu rang" (Mateos/Rius Camps);

"spogliò se stesso" (CEI).

N. 66. Come esempio di questo interesse citiamo alcuni studi della scuola chiamata di Kyoto: Nishitani (1982); Unno (1989); Ohashi (1990); Ozaki (1990); e nello stesso spirito Mitchell (1991); Lefebure (1993) e gli scritti recenti di Masao Abe.

N. 67, "La sorgente si può esaurire, la sua acqua, però, mai", scrisse Nishitani nella sua intraducibile calligrafia giapponese nel 1928, dopo la morte del suo maestro Nishida, ricordando che "uccidere il Buddha e i Maestri è la massima forma di gratitudine"; Ohashi (1990) 5. Ecco un esempio di un altro modo di pensare. Ci asteniamo dal fare un commento trinitario alla luce del costante dinamismo della "perichoresis".

N. 68. Confronta Panikkar (1966/XII) 255-256.

N. 69. "Dicitur autem creatura fluvius quia fluit semper de esse ad non-esse per corruptionem, et de non-esse ad esse per generationem" [L'essere creato è chiamato fiume, perché sempre fluisce dall'essere al non-essere per corruzione e dal non-essere all'essere per generazione] (Tommaso d'Aquino, "Sermones festivi" 61).

N. 70. Vi sono alcune varianti non sostanziali nei manoscritti greci.

N. 71. "Nevertheless I tell you the truth: it is for your good

that I am leaving you. If I do not go, your Advocate will not come whereas if I go. I will send him to you" (NEB);

"It is expedient for you that I go away: for if I go not away the Comforter will not come unto you" (AV e RV);

"It is expedient for you that I depart. For if I do not go the Advocate will not come to you" (Confraternity /Challoner/ Rheims);

"Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas le Paraclet ne viendra pas à vous..." (BJ);

"Es ist gut für euch dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe wird der Betstand nich zu euch kommen" (NJB);

"Us convé que me'n vagi perquè si no me'n vaig no vindrà el vostre valedor a vosaltres" (Mateos/Rius Camps);

"Defensor" (BCI);

"Os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere el Abogado no vendra a vosotros" (Nacar-Colunga).

N. 72. Il "Manuale di Disciplina" della Comunità di Qumran conferisce allo "spirito di verità" la funzione di "illuminare il cuore dell'uomo, mettendolo sul sentiero della virtù... conferendo comprensione e intelligenza... spirito di discernimento...", eccetera. (1 "Qumran Scrolls" IV,2-6).

N. 73. Il "Vangelo della Verità" (scoperto a Nag Hammadi) con tendenze valentiniane dice nel suo capitolo quarto: "Gesù Cristo per mezzo del mistero nascosto ha illuminato quelli che sono nel buio. Traendoli dall'oblio, li ha illuminati e ha mostrato loro un sentiero. Questo sentiero è la Verità, che ha insegnato loro". Citato da Orbe (1985) 124.

N. 74. Confronta altre traduzioni:

"He who has faith in me will do what I am doing and he will do greater things still because, I am going to the Father" (NEB);

"Whoever believes in me will perform even greater works because I am going to the Father" (NJB)

"Wer an mich glaubt der wird die Werke die ich tue aber selber tun. Ja, grössere als die wird er tun weil ich zum Vater gehe" (Stier).

N. 75. Terenzio, "Heautontimoroumenos" 77 (del 163 a.C.); la frase fece fortuna poiché citata da Cicerone ("De officiis" I,9,30; "De legibus" I,12,33), da Seneca ("Ad Lucilium" XCV,53), da Giovenale (Satir.

XV,140 s.s.), da Ambrogio ("De officiis" III,7,45), eccetera.

N. 76. Qui abbiamo un altro esempio del senso di una frase che la tradizione è andata via via approfondendo.

N. 77. "Et mundum tradidit disputationi eorum".

N. 78. Confronta un commentario classico italiano: "Io andarò e tornerò a voi e così fu: ché tornando lo Spirito Santo sopra e' discepoli, tornò Egli, perché... lo Spirito Santo non tornò solo, ma venne con la potenza mia e con la sapienza del Figliuolo (che è una cosa con me), e con la clemenzia sua d'esso Spirito Santo, el quale procede da me, Padre, e dal Figliuolo"; Santa Caterina da Siena (1935) 845.

N. 79. Confronta l'espressione di Gonzalez Faus (1995) 124: "Extra Spiritum nulla salus".

N. 80. L'ambivalenza del testo è un circolo vitale e non vizioso. L'amore porta al perdono e il perdono all'amore.

N. 81. "Dove le parole recedono, insieme alla mente, incapace di raggiungerlo ["brahman"] - chi così conosce quella gioia di "brahman" non ha più alcun timore" (TU II,9; II,4,1 secondo un'altra notazione). N. 82. Confronta Panikkar (1966/XII), "La creazione nella metafisica indiana", p.p. 71-98, specialmente 82-83.

N. 83. "Ad Ephestos" XX,2 (PG 5,661). Confronta lo scritto del 1952 "La Eucaristia y la Resurrección de la carne", in Panikkar (1963/VI) 335-352.

N. 84. Confronta Sherrard (1992), specialmente 157 s.s. "L'universo visibile è il Corpo vivente di Dio. Esso è il tempio del Dio vivente" (p. 163). Confronta questa idea in molte religioni che vedono nel mondo il corpo di Dio, senza però cadere nel panteismo.

N. 85. "Il Vangelo della Verità"; in Vannucci (1978) 326.

N. 86. Confronta Sum. Theol 1, q. 34,3.

N. 87. "In Filio est esse Paternitatis quia in divinis non est nisi unum esse" [Nel Figlio c'è l'essere della Paternità poiché nelle cose divine non vi è che un unico essere]. Tormnaso d'Aquino, "In IV Sent." 1,d.33,q. 1,a. 1, ad 2.

N. 88. C'è una differenza fondamentale (almeno nel testo greco) tra le due parole "zoé" e "bios" il significato della prima è semplicemente "vita"; mentre la seconda si riferisce alla nostra individualità viva. Gesù non promette mai un "bios" eterno, una vita individuale che continua, ma una "zoé" infinita

(e tralasciamo di approfondire il significato di "aionios"). Egli è il pane di vita, di "zoé" non di "bios". Confronta Kerényi (1976) XXXI-XXXVII per questa distinzione nel mondo ellenico.

N. 89. Confronta Panikkar (1980/1).

N. 90. E' significativo e commovente leggere questo testo dell'"Apocalisse" come il motto della cristologia di Sergej Bulgakov, "Agnets Bojii" [Agnello di Dio] del 1933, un "libro sulla teantropia di Cristo e la nostra" che incomincia affermando che "la salvezza operata da Cristo ha luogo nell'anima dell'uomo, che è più preziosa del mondo"; Bulgakov (1982) IX.

N. 91. Confronta la riflessione di san Tommaso: "... Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto... Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, inquantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam" [... il Padre non ama soltanto il Figlio, ma ama anche se stesso e noi nello Spirito Santo... Così come il Padre 'dice' se stesso e ogni creatura nel Verbo che ha generato, in quanto il Verbo generato rappresenta il Padre e ogni creatura; così ama se stesso e ogni creatura nello Spirito Santo, in quanto lo Spirito santo procede come amore della bontà prima, secondo la quale il Padre ama se stesso e ogni creatura] (Sum. theol I, q 37, a. 2, ad 3).

N. 92. Confronta Bäumer (1988) 53s.s. [testo sanscrito p 18].

Parte terza.

Note a "Nove sutra".

N. 1. Questa terza parte approfondisce, amplifica e corregge un opuscolo frettolosamente pubblicato: "Cristofania", EDB, Bologna 1994, e un articolo troppo rapidamente sbobinato di una conferenza: "A Christophany for our Times", "Theology Digest" (1992) 3-21, nonché un riassunto pubblicato in Panikkar (1993/XXIV) 64-73.

N. 2. Confronta tra molti altri Weischedel (1975) che prova fino a che punto nei filosofi occidentali è implicita una cristologia quando trattano del problema di Dio.

N. 3. Confronta Duquoc (1977) che conferma, come molti altri, il nostro "quasi" mostrando le distanze di Gesù riguardo a un certo monoteismo giudaico ed ellenico, dal quale però non si è ancora liberato. Confronta un breve riassunto del tema in Fraijó (1996).

Note al "sutra" 1.

N. 1. Confronta Panikkar (1981/9).

N. 2. Confronta Dupuis (1989)187 e Wong (1984) 624, che interpretano

il mio uso della parola "simbolo" come se io fossi un epigono della modernità.

N. 3. Confronta BU IV,3,2; 3,7-8; CU III,13,7; 17,7; eccetera, per un equivalente omeomorfo di questa luce interiore e divina.

N. 4. "Apud" von Balthasar (1938) 399.

N. 5. Confronta Haas (1971) 52-63, che riassume questa concezione patristica dandoci la bibliografia pertinente.

N. 6. Confronta Gregorio Nazianzeno, "Oratio" XXV,16 (PG 35,1221); ibid. XXXIX,16 (PG 36,353); Giovanni Damasceno, "De fide orthodoxa"

III,17 (PG 94,1069); ibid. IV,18 (PG 94,1184); Cirillo di Alessandria, "De Trinitate" XIV (PG 77,1152); eccetera.

Note al "sutra" 2.

N. 1. Per 'Gesù Cristo' confronta Mt I,1; Gv XVII,3; At II,38; III,6; (VIII,37); IX,34; Rm 1,6.7; XIII,14; 1 Cor 1,1.2.3.9.10; VIII,6;

XVI,22; Col III,17 come esempi.

N. 2. Per 'Cristo Gesù' confronta At V,42; Rm I,1; XV,16; VIII,1; 1 Cor 1,2.30; IX,1; Gal III,14; 1V,14; Ef I,1; II,20; III,21; Fil II,5; III,3; III,12; IV,7; Col I,2; 1 Tm I,2; III,13; IV,6; 2 Tm I,2.4.9;

II,3; III,15; Tt I,4; Fm 6; 2 Gv I,3 come esempi.

N. 3. Ratzinger (1993) 707.

N. 4. Confronta la discussione sulla tesi simile di Eckhart in Haas (1971) 26 s.s.

Note al "sutra" 4.

N. 1. In questo senso sarebbe da completare l'importante studio di Dupuis (1997).

N. 2. Confronta le iscrizioni di Asoka; confronta anche Lamotte (1958) 58; Giustino, Apolog. II,13 (PG 6, 465), eccetera.

N. 3. Confronta Panikkar (1990/32).

Note al "sutra" 5.

N. 1. "Barbari" si chiamano ancora oggi i goti, visigoti, ostrogoti, vandali, alani, longobardi e altri "irnmigrati" europei.

N. 2. Confronta Doré (1990) 558-562. Confronta le discussioni circa 1 Pt III,19 e Ef IV,9.

N. 3. Confronta i validi studi di Mersch (1933 e 1949).

Note al "sutra" 6.

N. 1. Da Socrate in poi il problema della domanda è stato un pungolo per l'uomo, che si scopre un essere che interroga perché in certo qual modo anticipa il futuro. Confronta la critica buddhista alle domande ultime. Confronta anche l'"upanishad" della domanda ("Prasna") e quella degli interrogativi ("Kena").

N. 2. Confronta Panikkar (1972/11) 109-113; Nishitani (1982) 77-118 e passim.

Note al "sutra" 7.

- N. 1. Confronta Panikkar (1991/46).
- N. 2. Confronta Panikkar (1994/XXXIX) 201-218.

Note al "sutra" 8.

- N. 1. Confronta de Lubac (1953), Holböck-Sartory (1962) e Rahner, H. (1964), che ci evitano altri riferimenti.
- N. 2. Confronta Rahner, H. (1964).
- N. 3. "Apud" de Lubac (1953) 30. Confronta Col I,18.
- N. 4. Confronta Mühlen (1968) 173-216.
- N. 5. Confronta anche l'importante contributo di Mühlen (1966).
- N. 6. Confronta von Balthasar (1961a) 274 s.s.
- N. 7. Confronta Wilke (1995) 237-248.

Note al "sutra" 9.

- N. 1. Confronta Forte (1985) 18-24: "Alla tesi che la Trinità economica è la Trinità immanente corrisponde la doverosa antitesi, per la quale la Trinità immanente non è la Trinità economica"
- N. 2. Confronta von Balthasar (1961a) 271-272 per le citazioni.
- N. 3. Come descrisse profondamente Scheeben (1941).
- N. 4. Confronta Sherrard (1992) 163.

Epilogo.

- N. 1. Olschak (1987) 36.